

في النظم والفلسفة والدين

تأليف : همامتون جب

المركز العربي للكتاب

دمشق - ص ٠ ب : ١٣٤٦١

نظرات في النظرية السنية في الخلافة

غاية هذا البحث ان يلفت الانتباه إلى نقاط أربع ، إذا اعتبرتها وجدت معظمها غير جديد بحال من الاحوال ، ولكن الباحثين الذين تصدوا في العصور الحديثة للخوض في نظرية الخلافة ، شرقيين كانوا أم غربيين ، أولوا تلك النقاط من العناية أقل مما تستحقه .

١

وأولها تتصل بالمؤلف المعتمد الذي كتبه القاضي الماوردي ، وسماه « الاحكام السلطانية » ، فقد ذهب الباحثون — فيما يبدو — في كل ما كتبه حول الخلافة إلى ان الماوردي هو الذي صاغ المبدأ السني في هذا الموضوع ، وهو الذي وضع النظرية السنية المعتمدة في الخلافة جملة وتفصيلا . وأنا أرى ان هذه النظرية خاطئة لسببين سأعالج اولهما معالجة مستفيضة من بعد لأنه النقطة الرابعة في النقاط التي أشرت اليها ، وأما الثاني فمن الضروري أن أتحدث عنه ، في هذا المقام ، بكلمة موجزة على سبيل التقديم ، فأقول : ان من جوهر العقيدة السنية ان الامة تقوم على الشريعة وان تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها

الله ، وان استمرارها منوط بقوة الاجماع المبرأ من الخطأ . ولما كان ذلك كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الامة ، ان يقوموا فيبينوا لكل جيل وجه الشرعية في نظامه السياسي . وكانوا يرون ان هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة ، والخلافة في الاساس — من حيث هي نظام — تعد رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها . ويرجع السبب في ارتباط هاتين المسألتين إلى المجادلات التي كان يقوم بها خصوم أهل السنة من شيعة وخوارج إذ كان الجدل الرئيسي لدى هؤلاء يتلخص بدقة في ان جماعة السنة قد تنكبت جادة الاسلام ، وتردت نتيجة لذلك في الآثام ، لأنها دانت بالولاء لخلفاء مزيفين . ولذلك وجه فقهاء السنة جهودهم ، بالضرورة ، نحو تسوية هذا الواقع ، كي يواجهوا هجمات الخصوم . غير ان هذا لا يعني ان المدافعين عن السنة لا بد لهم جميعاً من ان يقفوا موقفاً واحداً . وليست النظرية التي يقوم عليها ما يسطه الماوردي في كتابه إلا نظرية مذهب واحد ، هو مذهب الاشعري ، وهي تشارك النظرية الأشعرية عامة في اثنتين من خصائصها أعني أنها أولاً تسرف في التفريع الجذلي ، وأنها ثانياً تصوغ النتائج بكثير من التعسف . وفي هذه الحال كان الحاج الأشاعرة على استمرار الخلافة تاريخياً هو الأساس في كل الصعوبات التي تواجه المدافعين عن الخلافة .

ونتقدم للنظر في رأي الماوردي : إذا سلمنا ان كتابه يقتضي خطي المذهب الاشعري فهل لنا ان نعدّه بسطاً حاسماً قاطعاً للمبدأ السياسي عند الاشاعرة ؟ بل الأمر على الضد من ذلك كما حاولت أن أبين في موضع آخر^(١) . ذلك ان كتاب الماوردي ليس عرضاً موضوعياً لنظرية قائمة وإنما هو في حقيقته دفاع ، أو توجيه في التفسير ، أوجت به وشكلته ظروف عصر المؤلف . وأهم من ذلك ان الماوردي ، بما قدم من مجادلات محاولاً أن يلائم بين نظرية الأشاعرة وتلك الظروف الصعبة (إذ انه كتب كتابه أثناء الحكم البويهى) ، قد خطا الخطوات

الأولى في ذلك المنحدر الذي أدّى من بعد إلى انتفاض النظرية كلها .

وحدثت من بعد تغيرات عنيفة في البناء السياسي الاسلامي أسرع في تهديم تلك النظرية ، لأن تلك التغيرات اضطرت من جاءوا بعد الماوردي إلى ان يتقدموا خطوات أخرى في طريق الملائمة والتوفيق . ولست أستطيع أن أبيت كيف تعدلت النظرية الأشعرية في الجليل التالي على يد إمام الحرمين الجويني لأنني للأسف لم أستطع الحصول على كتابه « غياث الامام »^(٢) غير ان المرء يستطيع أن يرى في كتابه « الارشاد » — وقد نشره م. لوشيانى حديثاً — نزوعاً إلى التقليل من بروز تلك المشكلة المحيرة — مشكلة الإمامة . وفي الحق ان المنازعات المذهبية القديمة كانت قد أخذت تفقد كثيراً من صلتها بالواقع في الميدان السياسي في عصر الجويني ، كما ان ظهور السلطنة الدنيوية كان يشير شفوئاً أكثر جلبة وأخطر قيمة . ويبدو مثل تلك التزعة نفسها في الجليل التالي في موقف الغزالي^(٣) ، إذ تدلنا إحدى عباراته في « الاجياد »^(٤) على مبلغ التهدم الذي أصاب المبدأ الأشعري . يقول الغزالي : « فالذي نراه ان الخلافة منعقدة للمتكفل بها من بني العباس (رض) ، وان الولاية نافذة للسلطين في أقطار البلاد والمبايعين للخليفة وقد ذكرنا في كتاب المستظهرى ما يشير إلى المصلحة فيه ، والقول الوجيز انا فراعى الصفات والشروط في السلطين تشوقاً إلى مزايا المصالح ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً بل الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة » .

ويتضح من هذه العبارة ان الخلافة كما تمثلها الاسرة العباسية لم تعد تعتبر مصدر توجيه وتأثير ، وإنما تعد فحسب مصدراً لجعل الحقوق التي تؤخذ بالقوة ذات صبغة شرعية ، شريطة ان يعترف صاحب الشوكة أي صاحب السلطة العسكرية — بعد أن يعلن ولائه للخليفة —

بسيادة الشريعة . ولما قضى المغول على خلافة بغداد عام ١٢٥٨ لم يبق أمام الفقهاء إلا أن يخطوا الخطوة الأخيرة ويعلموا أن الحقوق المنتزعة بالقوة هي في ذاتها حقوق مشروعة وأن السلطة - العسكرية تمثل إمامة صحيحة . ولم تكن الخلافة الاسمية التي نصبت في القاهرة ذات أثر ما ، لأنها لم تنل أي اعتراف في مؤلفات الفقهاء ذوي الاقتدار والنفوذ . بل كان الذي منح السلطة الدنيوية المطلقة صورة الشرعية هو قاضي قضاة القاهرة في عهد المماليك . ذلك هو ابن جماعة في كتابه « تحرير الاحكام » ، وقد نالت عبارته بهذا الصدد حظاً من الشهرة يعني عن اقتباسها جميعاً في هذا المقام^(١) وإنما يكفينا منها هذه الجملة لما فيها من قيمة خاصة . يقول ابن جماعة : « فان خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها ، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته ، لينتظم شمل المسلمين . وتجمع كلمتهم ، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الاصح . وإذا انعقدت الامامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكة وجنوده انزل الأول وصار الثاني إماماً لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم » .

هكذا سارت النظرية الاشعرية في تطورها المنطقي ، خطوة اثر خطوة ، ابتداء من مبادئ الأشعري والدفاع السياسي الذي قدمه الماوردي حتى انتهت إلى فصح مبدأ الامامة عن صلب الشريعة ، ورفض حكم الشرع رفضاً كاملاً . وذلك بسخف لم يستطع أن يتقبله جمهور المسلمين . غير ان رفض النتيجة كان يشمل أيضاً رفض الاصول الجدلالية التي أدت إليها ، وهذا مما حدا إلى البحث عن أساس جديد لنظرية سياسية يضمن - في الاقل - مبدأ سيادة الشريعة ، ووظيفة الخليفة الذي يحسك بزمام تلك السيادة . وقد يبدو ان الناس شعروا بهذه الحاجة بشدة في الشرق الاسلامي ، أعني في البلاد الفارسية والبلاد

التركية لأن المغول الوثنيين انتزعوا تلك البلاد ، حينما تغلبوا عليها ، من احضان الموروث القديم ، وطبقوا فيها القانون المغولي المعروف « باليسق » ، فكافح أهل تلك البلاد كفاحاً طويلاً ليعيدوا للشرعية سيادتها فوق ذلك القانون .

٢

وازاء هذه الصعوبة كان من الطبيعي أن يعود الفقهاء إلى نظريات أخرى حجبتها النظرية الأشعرية . ومن تلك النظريات واحدة تقول ان الخلافة الحق لم تتمثل إلا في الخلفاء الأربعة الأوائل ، وان حكم الامويين والعباسيين كان يمثل خلافة مزيفة . وكان الأشاعرة قد رفضوا قبول هذه النظرية لا لأنها ذات صيغة اعتزالية فحسب ، بل لأن فيها مسحة من المروق والضلال . غير ان المبدأ الماتريدي تبناها ، وكان هذا المذهب حيثديلي حجة الجماعات السنية ويقوم بتمثيل الشريعة تمثيلاً محسوساً راهناً ، إذ انه يميز بين الخلافة التي انقضت ، والإمامة التي كانت ما تزال ماثلة ^(١) . ولكن لما لم يكن ثمة من سلطة محسوسة راهنة سوى السلطة الزمنية فان النتيجة العملية لهذه النظرية — فيما يبدو — هي عين النتيجة التي توصل اليها ابن جماعة . وتتمثل هذه المعضلة المحيرة مثلاً في كتاب « العقيدة » لعفد الدين الأيجي الذي يقصر الخلافة الصحيحة على الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم يفضل ذكر أي شيء عن الإمامة . غير ان هذا العمل تملص واضح من وجه المشكلة . وأخيراً حلت تلك المعضلة باللجوء إلى نظرية أخرى نشأت في المجالات الفلسفية والمجالات ذات الميل الشيعي ، ومن ثم لم تكن قد وجدت قبولاً عند علماء الكلام . تلك هي اقتباس الفكرة الافلاطونية المتعلقة بالملك الفيلسوف وتطبيقها على الإمام الاسلامي الذي يقيم الشريعة بعون من الحكمة الإلهية . وبمسا ان السير توماس آرنولد قد بين كيف تطورت هذه النظرية في المؤلفات

العربية والفارسية (٧) فليس بنا من حاجة إلى تجديد البحث فيها تفصيلاً . غير ان ما يهمنا منها هو أنها حين جردت من عناصرها التصوفية ، وأقيمت على انسجام والنظرات السنية ، فقد زودت فقهاء السنة المتأخرين بأساس عملي مقبول يقيمون عليه البناء السياسي الديني للأمة . ومن حسناتها أيضاً أنها تصبح بالصيغة العقلية ما جرت به العادة في البلاد المشرقية الاسلامية من انتحال الامراء المحليين المسلمين للألقاب الخلافية . ونجد ابن خلدون القاضي المالكي يقرر هذه النظرية بوضوح عند نهاية القرن الرابع عشر فيقول : « وأيضاً فالسياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم » (٨) . ولكن التعبير الحائس المقبول عن هذه النظرية لم يظهر إلا بعد قرن آخر ، وذلك في كتاب « اخلاق جلالى » للقاضي الفارسي الشافعي جلال الدين الدواني ، وقد كان الدواني ذا شهرة واسعة وكان لكتاباته أثر كبير في أرجاء المشرق ، وبسبب من شهرته ونفوذ كتاباته لقيت تلك النظرية قبولا .

ويستطيع المرء ان يقول : ان المبدأ المقبول في مسألة الخلافة من عصر الدواني حتى اليوم هو ان الخلافة استمرت ثلاثين عاماً فحسب وان ما جاء بعدها لم يكن إلا إمامة أطلقت عليها الألقاب الخلافية على نحو من التعظيم والتبجيل (٩) . غير ان الإمامة ليست السلطة التي يحرزها الفاضل العسكري ، حسبما قال به ابن جماعة . فهناك فرق حيوي بين ما يراه ابن جماعة وما يراه ابن خلدون والدواني ، إذ يوضح كل من هذين الامامين توضيحاً تاماً ان هناك فرقاً بين الملك الدنيوي والخلافة وأنه لا يستحق أن يسمى خليفة أو إماماً إلا الحاكم العادل الذي يحكم بمقتضى العدل ويقيم حدود الشريعة . وبذلك تظل الخلافة متصلة قطعاً بسيادة الشريعة ، على نقيض ما أدى اليه التطور في النظرية الاشعرية .

ولا ريب في ان هذه النظرية ، لا النظرية الأشعرية في أي صيغة من صيغها ، هي التي تقوم في أساس المصطلحين : « خليفة » و « إمام » حسباً استعمالاً في الامبراطورية العثمانية و امبراطورية المغل . نعم اننا نسلم بأن قصة نقل الخلافة من آخر خليفة في القاهرة إلى السلطان سليم مختلفة واهية ، ولكن هذه الحقيقة لا ترزعزع حق السلاطين العثمانيين ، وهو حق له مسوغاته الصحيحة ، في ان يدعوا « أئمة » في ولايات امبراطوريتهم . ويجبى قبول هذا الحق قبولاً عاماً في استعمال تلك التسميات ، دون اخلال عند التحدث عن بلاط العثمانيين أعني — مثلاً — « دار الخلافة » و « دار الإمامة » (جنباً إلى جنب مع دار السلطنة) . ولما حاول نادر شاه عام ١٧٤١ أن يقنع السلطان بأن يعترف بالشيعة مذهباً (جغرياً) خامساً ، تجوز في استعمال الالقب فسمى السلطان العثماني « خليفة اسلام » (١٠) بل ان المؤرخ الطرابلسي ابن غلبون يطلق في القرن نفسه لقبتي : « ظل الله » و « خليفة » على الامير القرملي ولا يرى غضاضة عليه في أن يؤكد سيادة السلطان العثماني بنفس القدر من الحماسة . ومع ذلك فان الخلافة في القرون الاخيرة ليست من الناحية الفقهية إلا إمامة ، ومن الجدير بالذكر ان سلاطين بني عثمان لم يتحلوا لأنفسهم له ، « امير المؤمنين » لا في القرارات الرسمية ولا في الوثائق . وقد جرى بحث حسن الحظ من الاستقصاء في المؤلفات التركية والعربية خلال القرن الثامن عشر فلم يطلعنا ذلك البحث على مثل واحد جرى فيه تلقيب السلطان العثماني بذلك اللقب . وحتى عام ١٢٢٨ / ١٨١٣ تقرأ صيغة الدعاء في الجبرتي بعد استرجاع مكة والمدينة على النحو التالي « السلطان بن السلطان » (بتكرير لفظ السلطان ثلاث مرات) محمود خان ابن السلطان عبد الحميد خان ابن السلطان أحمد خان المغازي خادماً الحرمين الشريفين .

وأحياناً نجد لقب « أمير المؤمنين » يطلق في بعض الصيغ الرسمية على كثير من سلاطين العثمانيين الأوائل . وهذا قد يبدو متناقضاً لما قلناه في الفقرة السابقة . وأنا أعرف ثلاثة أمثلة أطلق فيها هذا اللقب وقد يكون هناك غيرها مما لا أعرفه . أما آخرها وأقلها أهمية فيمثله نقش في قلعة القدس وفيه يلقب سليمان الاول بلقب « أمير المؤمنين » (١١) وهذا في ذاته لا يقدم دلالة على المعنى الذي ينبغي أن يفهم من ذلك الاصطلاح ولكن من المحتمل أن يكون مقروناً بالمثلين الآخرين السابقين له . وأشد منه إثارة للدهشة نقش نشر حديثاً ، مكتوب بمسجد الجمعة بالمدينة وهذا نصه : « أمر ببناء هذا المسجد المبارك مولانا أمير المؤمنين السلطان الملك المظفر بايزيد » (١٢) . وهذا السلطان هو بايزيد الثاني الذي تولى السلطنة قبل سليم الاول وهو نقش يرجع في تاريخه إذن إلى فترة كانت المدينة فيها ما تزال تعرف بسيادة سلاطين المماليك . ومن الواضح ان علينا في هذا المقام ان نعالج هنا مبدأ التسمية بأمر المؤمنين ، وهو مبدأ لا يفتق وأبنة نظرية من النظريات التي تصدنا لها آنفاً . ونستبعد ان يكون هذا التلقب محض تبجيل لاعتبارين اثنين : اولهما ان يتم مثل هذا التبجيل القذ علناً في ولاية تابعة لسلطنة منافسة ، وثانيهما ان صفات الاطراء والتبجيل تكون في العادة مبهمة للدلالة عامة السياق ولكن ندرة استعمال هذا اللقب توحي بأن معنى خاصاً قد قرن به لدى استعماله .

وإذا طالعنا المثل الثالث — وهو أقدمها جميعاً — تلمسنا وميضاً يشير إلى ذلك المعنى . وقد ورد هذا المثل في وثيقة « وقف نامة » أصدرها السلطان محمد الفاتح ، ونشرت حديثاً في استانبول (١٣) وفيها يسمى السلطان : « أمير المؤمنين » وإمام المسلمين سيد الغزاة والمجاهدين ، المؤيد بتأييد رب العالمين ، شمس سماء السلطنة والخلافة والدولة والدنيا والدين ، أبو الفتح والنصر ، السلطان محمد خان . وفي هذا

النسق من العبارات تبرز حقيقتان : أولاها ان هناك مفارقة حادة بين التعبير الذي يربط مصطلحي « السلطنة » و « الخلافة » - وهما مصطلحان باهتان - في مجموعة الصيغ التي تميز المصطلح « الفقهي » المعاصر لمحمد الفاتح كما تميز أواخر الدولة العثمانية وبين النعوت « الترة » التي تستفتح بها هذه الوثيقة . وليس من رابطة تربط بين لقب « أمير المؤمنين » وبين « سماء السلطنة والخلافة » . واما من الناحية الثانية فان هذا اللقب يتفق وطبيعة المجموعة الثانية من النعوت أعني حيث كان الواحد من السلاطين العثمانيين الأوائل ينعت بأنه « سيد الغزاة والمجاهدين » (١٤) .

وهذا الذي توحى به هذه الوثيقة يؤكد وييسر من حواشيه مثل آخر متأخر في الزمن ، وقد ورد هذا المثل ، ولعله أهمها جميعاً ، في كتاب « سلك الدرر » للشيخ محمد المرادي (المتوفى عام ١٢٠٦ / ١٧٩١) (١٥) . ولا بد لنا من أن نتذكر ان المرادي كان رئيس المفتين الاحناف بدمشق ، وانه كان ذا نفوذ عظيم في المجالات الدينية ، وانه كان على صلة بالسلطان عبد الحميد الاول وبالعلماء الاتراك . ويرد لقب « أمير المؤمنين » في كتابه (وهو كتاب يضم في ما يضمه تراجم السلاطين العثمانيين) مرة واحدة ، لا غير ، وفي تلك المرة لا ينصرف اللقب إلى سلطان عثماني بل إلى أحد سلاطين المغل بالهند : « سلطان الهند في عصرنا و أمير المؤمنين وإمامهم ، وركن المسلمين ونظامهم ، المجاهد في سبيل الله ... الذي أباد الكفار في أرضه وقهرهم » (١٦) . وأرى ان هذه اللمحة إحدى ومضات التجلي الساتي التي تعوض على القارئ ما يتفق من ساعات عديدة في قراءة عملة . ولا يمكن أن يدخل دافع التملق في هذه العبارة ، لأن اورانجزيب كان قد مات منذ عهد بعيد ، يوم كتبت هذه الكلمات (١٧) . ولا يكون هذا إلا تعبيراً حراً عن إيمان داخلي انطلق فتجاوز حدود المبدأ الرسمي الذي يرى الخلافة حقاً من حقوق السلطان العادل . وعلى

ضوء هذه العبارة يتجلى لنا استحقاق السلطان العادل للخلافة لا في شكل
أسطورة . بل في صورة اجتهاد فقهي وضع استجابة لنقطة أثرت
في المبدأ الديني السياسي . ان الممثل السلبي للشرعية « المسألة » ليس
إلا ظلاً شاحباً للخليفة . ولا يستحق لقب « أمير المؤمنين » إلا الذي
يحقق جادة السلب والرضية ؛ هو ذلك الذي يزكي بالقول والعمل
مطالب الشريعة « الدينامية » الإيجابية ضد أعدائها (١٨) . ذلك هو نفس
الصوت الذي سمعناه يدوي في سجل الألقاب المنوطة بمحمد القاتح ،
وهو يرسم المفارقة نفسها ، وهي مفارقة لم تفقد شيئاً من حيويتها على
مر القرون القائمة بين عهدي الرجلين - القاتح وأورانجزيب .

٤

رأينا ان الجماعة السنية نفسها لم يكن لديها مبدأ في الخلافة
مجمع على قبوله . وليس في مؤلفات الفقهاء أنفسهم أو في سيكولوجية
الاسلام السني ما يسند الزعم بأن الاجماع على قبول مبدأ في
الخلافة كان موجوداً . صحيح ان الأجيال التالية واجهت مؤلف
الموردي بالقبول ورأت فيه عرضاً للحكومة والادارة المثلثين ،
ولكن هذا شيء ، والقول بأن آراء الموردي كانت هي العرض للمبدأ
السني الوحيد المقبول شيء آخر . بل ان أساس الفكر السني في الواقع
ينفي قبول أي نظرية قبولاً حاسماً قاطعاً . والذي يضعه الفكر السني
هو قاعدة وحسب ، فحواها : ان الخلافة هي ذلك الشكل من الحكومة الذي
يضمن أوامر الشريعة ويحرص على أن تطبق عملياً . فإذا أسلمت القاعدة
للتطبيق فقد يكون في طريقة تطبيقها عدد لا نهاية له من الاختلافات .
وليس هذا كل ما هنالك . ان هذا العرض الموجز الذي قدمناه
عن تطور النظرية السياسية لدى أهل السنة يزودنا بمثل فذ على الحقيقة
التي أخذنا في ادراكها تدريجاً . وتلك هي ان الواقع الداخلي في الاسلام

شيء مختلف تماماً عن الصيغ الخارجية التي بصوغها الفقهاء ، فبين المحتوى الواقعي للفكر الاسلامي والتعبيرات الفقهية تباين أكيد ، حتى انه ليندر ان يتمكن أحد من أن يستنتج الواقع الحقيقي من الشكل الخارجي . ولا تعرف العلاقة بينهما إلا حين يعرف كل منهما على حدة . وعندئذ تبدو الصيغة الفقهية محاولة ، لا للتعبير عن القاعدة الداخلية في حقيقتها ، بل لوضعها في قالب مصمت بغية ان تعين في جدل فقهي أو تحقق غاية جزئية . ولكن هذا العرض الموجز الذي قدمناه يزودنا أيضاً بمثل فذ على الحقيقة المناقضة للحقيقة السابقة وهي ان الفكر الاسلامي يأبى أن يقيد بقيود الصيغ الخارجية . ويظل هذا الفكر يحدث ضغطاً مستمراً يظهر أثره في تجديد التشكيل للنظرية على نحو هادئ ، وهذا التشكيل المتجدد ، تحت ذلك الظاهر المتشدد ، هو الذي يميز كل ضروب النشاط التأملي في الاسلام ، حيث ظل الاسلام بناءً دينامياً حياً . وإذا لزم الأمر لم يتردد في أن يتجاوز حدود النظرية وان يقدم تعبيراً مستقلاً عن احساسه بالشؤون الواقعية .

وأخيراً فإن النتيجة التالية التي نستخلصها من هذا العرض ليست أقل النتائج أهمية ، وهي : ان فكرة « امير المؤمنين » التي انتزعتها من ملاساتها ليست فكرة سنية وإنما هي اسلامية بالمعنى الواسع . وليس من قبيل الاتفاق ان تكون هذه القاعدة التي تجد تعبيراً عنها في الخلافة « الدينامية » - خلافة محمد الفاتح واورانجزيب - واضحة المعالم في مبادئ الزيدية الشيعيين والاباضية من الخوارج ، - حتى ولو طرحنا جانباً علاقتها بفكرة « المهدي » (١٩) . أما الفرق غير السنية فقد ضيق من حدود المثل الاعلى بتحديدات اقتضتها طبيعة النحل ، وأما فقهاء أهل السنة فذهبوا إلى الطرف الآخر واستترفوا من المثل الاعلى مجتواه الحقيقي بالافراط في الاستسلام للواقع . وبين هذين الشكلين المعقدين اللذين حورت فيهما تلك القاعدة البسيطة ، خدمة للمذاهب المتنافسة ، يقع اعتقاد اسلامي مشترك يبطل كل الخلافات السطحية في العقيدة .

التعليقات

بحث قرئ في المؤتمر الدولي العشرين للمستشرقين في بروكسل ، ايلول (سبتمبر) ١٩٣٨ وأعيد فيه النظر لدى نشره .

- (١) نظرية الماوردي في الخلافة ، الفصل التاسع من « الاحكام السلطانية » .
- (٢) انظر بروكلمان التكملة ١ : ٦٧٣ .
- (٣) انظر المقطع الاخير من كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »
- (٤) الاحياء ٢ : ١٢٤ (ط . القاهرة ١٣٥٢) .
- (٥) انظر هذا النص الذي نشره ج. كوفلر في مجلة *Islamica* ٤ : ٦ : ٣٥٥ وما بعدها وانظر أيضاً
**D. Santillana, Instituzioni di Diritto
Musulmano, I 24.**

- (٦) انظر مثلاً « العقيدة » للنسفي .
- (٧) الخلافة (اكسفورد ١٩٢٤) الفصل العاشر .
- (٨) المقدمة ، الكتاب الثاني ، الفصل العشرون ، تأمل التمييز الغريب غير المحدود « خلافة » .
- (٩) انظر مثلاً تطبيق التفاضل على هذا الموضوع في المقالة النسفية .
- (١٠) محمد مهدي « تاريخ نادري » (بوسني ١٨٤٩) ص : ٢٣١ .
- (١١) انا مدين في هذه الاشارة الدكتور ل. أ. ماير .
- (١٢) **Revue des Etudes Islamiques, 1936, p. 109.**
- (١٣) **Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II. Fatih,**
hg. von Tahsin Oz (Istanbul, 1935). pp. 7-8.
وانا مدين بهذه الاشارة والتي تليها إلى لطف الدكتور بول فتك .

(١٤) انظر بول فتك في *Ann. de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, t. VI (Brussels, 1938).

كذلك في تاريخ ابو الفتح لطورسن بك (استانبول، ١٩٣٠) ص : ٣٠ ورد لقب «امير المؤمنين» بين ألقاب محمد الثاني بينما حذف من ألقاب بايزيد الثاني (ص ١٤ ، ١٧٩) وفي حكم بايزيد ألف ذلك الكتاب .

(١٥) بروكلمان ، التاريخ ٢ : ٢٩٤ والتكملة ٢ : ٤٠٤ .

(١٦) سلك الدور ٤ : ١١٣ - ١١٤ .

(١٧) توفي اورانجزيب عام ١١١٨ / ١٧٠٧ .

(١٨) بهذا المعنى يمكن أن يطلق لقب على شخص ليس بسلطان وقد لفت الدكتور فتك انتباهي إلى فرمان (لعله مزور) صادر عن مراد الأول إلى الغازي افرينوس «ملك الفزاة والمجاهدين» وهو يلقيه بلقب «امير المؤمنين» (فريدون ١ : ٨٧) ويتصرف اللقب في حلية الاولياء (٧ : ١٤٤) إلى اسد العلماء فيقال فيه «امير المؤمنين في الرواية» .

(١٩) هناك مثل آخر مستقل وذلك هو استعمال الكتاب الاندلسيين في القرن الرابع (المأثر) لهذا اللقب حين يشيرون كثيراً إلى عبدالرحمن الأول وخلفائه باسم «الخلفاء» ولكنهم ينصون عبدالرحمن الناصر (الثالث) بلقب «امير المؤمنين» .

نظريته الماوردي في الخلافة

حاز كتاب الاحكام السلطانية للماوردي من الشهرة بين علماء المسلمين وفي المجالات السياسية الاسلامية حظاً لا يحتاج معه إلى أي تعريف أو تقديم^(١) . ومنذ ان تجدد الاهتمام بمسألة الخلافة اعتبر هذا الكتاب بعامه خير عرض معتمد للنظرية السنية السياسية^(٢) وكثيراً ما أهل وجود ما عداه من كتب في هذا الموضوع . غير انه ، على ما أحرزه من شهرة ، لم تبذل أية محاولة لوضع الكتاب في موضعه اللائق به ، وهذه المهمة تشمل البحث المستقصي في ثلاثة أمور : أولاً : الأسباب التي أدت إلى تصنيفه ، وثانيها : مصادر الماوردي وما أفاد منها ، وثالثها : كيف تقبل هذا الكتاب علماء عصر الماوردي وعلماء الاجيال التالية . غير ان استقصاء جوانب هذا الموضوع يتعدى حدود المقالة ولذلك أرى أن أعالج الأمرين الأول والثاني معالجة موجزة معتمداً على الفصل المخصص لبحث مسألة الخلافة وعلى القسم الذي يتناول مسألة « امارة الاستيلاء » من الفصل الثالث .

١ - الاسباب التي ادت الى تصنيف الاحكام السلطانية

قد يبدو للوهلة الاولى انه ليس من الضروري تقديم أية أسباب معينة إذ يكاد كل مؤلف شامل في الفقه يحتوي على فصل ، طويل أو قصير ، في الإمامة ، وكل فقيه شاء أن يستوعب حدود موضوعه كاملاً كان عليه بالضرورة أن يوجه انتباهه إلى هذه المسألة بين سائر المسائل حتى انه يمكن ان نجعل مسألة الإمامة موضع دراسة متخصصة . وبما ان ثبت مؤلفات الماوردي التي وصلتنا يدل على انه كان مهتماً بشؤون النهج السياسي^(١) فقد كان في مقدورنا ان نفترض - دون تساؤل - ان السبب الذي دعاه إلى تأليف هذا الكتاب يكمن في ما كان يؤثره هو ذاتياً من موضوعات ، لولا انه قص علينا أسباباً أخرى . فقد قال في مقدمة كتابه بعد الفاتحة المألوفة : « ولما كانت الاحكام السلطانية بولاية الامور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الاحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، افردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزم طاعته ، ليعلم مذاهب الفقهاء ، فيما له منها فيستوفيه ، وما عليه منها فيوفيه ، توخيّاً للعدل في تنفيذه وقضائه ، وتحريراً للنصفة في أخذه وعطائه » .

من هو ذلك الذي امتثل الماوردي أمره فألف له الكتاب ؟ ليس في كتاب التراجم من أجاب على هذا السؤال مباشرة ، ولكن إذا استعرضنا - في ايجاز - الموقف السياسي في الفترة التي ظهر فيها هذا الكتاب ، تمكنا من أن نقدم جواباً معقولاً . فمنذ عام ٣٣٤ / ٩٤٦ أصبح خلفاء بغداد تحت سيطرة بويهية شديدة ، غير ان سلطان البويهيين منذ بداية القرن الخامس أخذ يتزعزع ويختل بسبب الخلافات الداخلية وثورات الجند . وفي الوقت نفسه كان السلطان محمود الغزنوي منهمكاً في خلق امبراطورية واسعة في ايران والبلاد المجاورة مع تقديم كثير

من آيات الولاء للأسرة العباسية . وشجعت هذه الظروف الخليفين العباسيين : القادر بالله (المتوفى عام ٤٢٢ / ١٠٣١) وابنه وخليفته القائم بالله على أن يأملا في استعادة الحكم العباسي بل على أن يقوموا بخطوات تجريبية ليجدوا توكيد مطالبهما^(٤) . ومن المعروف المشهور ان الماوردي الذي أحرز لقب « اقضى القضاة »^(٥) — وهو من الألقاب المستحدثة — كان سفير هذين الخليفين الناطق باسمهما في المفاوضات الجارية بينهما وبين الأمراء البويهيين ، واذن فليس ثمة من شك في ان هذا الكتاب ألف تلبية لرغبة أحدهما ، وهذا ما تؤكد لغة المقدمة نفسها ، لأن الفقيه إذا تحدث عن « أمر من لزمت طاعته » انصرف الكلام إلى الخليفة بخاصة ، وان كان من المحتمل أن ينصرف إلى أي واحد من القائمين على شؤون الدولة ، ومما يقوي انصرافه إلى الخليفة ان الفقهاء الأولين لم يتحدثوا إلا عن حقوق الخلفاء وواجباتهم .

فإذا وجد هذا الرأي قبولاً بقي علينا أن نتساءل هل حفز الخليفة الفقيه الماوردي إلى تصنيف هذا الكتاب رغبة منه في المعرفة أو كان يقصد إلى أن يؤدي به غاية سياسية في صراعه مع الأمراء البويهيين ؟ هناك دلالات متنوعة ، سيتجلى بعضها في سياق هذا البحث ، تجعل الأمر الثاني أقرب إلى القبول ، ذلك انه كانت قد مضت ثلاثة أجيال على الخلافة وهي تعد السلطة العليا في الشؤون الدنيوية — دون تساؤل أو تردد — فأول خطوة في استعادة هذا المظهر تتجلى في عرض معتمد لكل حقوقها التي أهملت ولم يغمرها التسيان . وفي وجه هذا الفرض نضع تلك الرواية التي أوردها ابن خلكان^(٦) وهي ان كتب الماوردي لم تجمع ولم تتداولها الايدي إلا بعد موته . غير ان ابن خلكان نفسه لا يجزم بصحة هذه الرواية ، وإذا لم يكن ثمة من سبب يدعو إلى رفضها فيما يتصل برسائله العامة فإنها تكاد لا تصدق على كتاب ألفه لاستعمال

الخليفة وامثالاً لأمره (٧) .

وهذا الرأي في الأسباب التي أدت بالماوردي إلى تأليف كتابه يبرره من تهمتين كثيراً ما توجهان ضده ، فكثير من الكتاب يعلقون على السخرية الكامنة بين طبيعة الكتاب والظروف التي كتب فيها ويقولون ان مؤلفاً يجعل كل عمل في الدولة منوطاً بالخلافة متمركزاً فيها ويكتب في أشد فترات تاريخها تدهوراً وانحطاطاً ، ان مؤلفاً كهذا يقدم مثلاً فذاً على الخلق النابي . ويقول آخرون : (٨) ان ما حققه الماوردي هو وصف للدولة المثالية ، أي لنوع من الدولة الاسلامية مشابه لجمهورية افلاطون أو لـ « يوتوبيا » مور إلا انها دولة مشتقة من التأمل في القواعد الأساسية في الشريعة الاسلامية . وسرى ان الماوردي في الحقيقة لم يكن فيلسوفاً وان التأملات الشرعية في كتابه لا تلعب إلا دوراً صغيراً . كان الماوردي فقيهاً ببنى على آراء من سبقوه ونظمها ووسع من حدودها — إلى حد ما — ولم يستغل قدرته على الاجتهاد (٩) إلا لكي يوفق بين تلك الآراء وواقع زمانه . والحق ان ميزة كتابه الكبرى تتجلى في هذين المظهرين : في ابتعاده عن التأمل المحض ، وفي تطبيقه للنظريات الفقهية المأثورة على واقع عصره .

ومن الظلم في الوقت نفسه ان نعه محض معلق على المؤلفات السابقة أو مفسر فحسب لها ، ومن الظلم أيضاً ان نتهمه بأنه كان « يوارب » نظرياتهم كي توافق قضية يتبناها . وهو لا يحجم عن أن يقول رأيه حتى حين تكون آراؤه معارضة لآراء الحجج من أسلافه السابقين . ومع ان لديه ميلاً لاكساب الأمور ظاهراً حسناً فان استقلاله الفكري يتبدى في تأكيده لنقاط عديدة من المبادئ ، لا يمكن ان تتجاوب جميعاً وميول راعيه الخليفة العباسي (١٠) . وسواء أوافقناه على كل ما قلناه من آراء أم لم نوافقه فكل سبب هنالك يحملنا على احترام تلك الآراء

لأنها معتقدات نزيهة مخصصة لدى رجل مشايخ مؤيد للقضية العباسية .

٢ - تحليل لمبدأ الماوردي

قبل أن ننحصر الآراء التي قدمها الماوردي فحسباً مسهباً يحسن بنا أن نلخص - بإيجاز - العوامل الكبرى في تطور الفكر السياسي بين فقهاء أهل السنة ، فنقول : استمد الفقهاء الأصول الأولى في الفكر السياسي - مثلما فعلوا في مجالات فقهية أخرى - من الوصايا الموجودة في القرآن والسنة ، ومن ثم كانت المبادئ الأولى المتعلقة بواجبات الحكام ومهماتهم اخلاقية الطابع - دون غموض - وذلك يتجلى في المقدمة التي وجهها القاضي أبو يوسف للخليفة هارون الرشيد في صدر كتاب الحراج . وصيغت هذه المبادئ بصيغة عقلية وتم إبراز التفاصيل العملية فيها على نحو متدرج تبعاً لنقطة اثر نقطة ثارت في الخلافات المذهبية خلال القرون الثلاثة الأولى . ومما يجدر تذكيره ان كثيراً من صور الصراع بين أهل السنة والخوارج والشيعة إنما تركز - على وجه الدقة - في مسائل تتصل بالخلافة . وبما ان أساس التهم التي وجهت ضد أهل السنة من لدن خصومهم هو أنهم وقعوا في الخطأ في ظروف محددة فاعترفوا مثلاً ببيعة أبي بكر وأقروا بخلافة معاوية - فقد اضطر فقهاء أهل السنة اضطراراً لا مفر منه إلى أن يخوضوا في مجادلات ليدافعوا بها عن ما تم في واقع التاريخ أو ليتجاوزوا عنه بعين المسامحة . ومن الواضح أنهم رفضوا أن يسلموا بأي قاعدة قد تؤدي إلى القول بأن الجماعة قد وقعت في الاثم والخطأ ، فذلك يؤدي - لو سلموا به - إلى نتيجة تالية وهي ان كل ما حققته تلك الجماعة من نشاط ديني وقهفي كان خاوياً .

وهكذا كانت النظرية السياسية لدى فقهاء أهل السنة في تطورها الكامل — على نقيض نظريات الشيعة والخوارج — غير مستمدة بطريقة التأمل من الكتاب والسنة ، وإنما هي مؤسسة على تفسير هذين المصدرين على ضوء التطورات السياسية المتأخرة ، مؤيدة بقوة العقيدة في ان الله يهدي الجماعة وانها لذلك مبرأة من الخطأ بقوة الاجماع (وفي الحديث : لا تجتمع أمتي على ضلالة) . ويكاد أن يكون كل جيل نال قد ترك سمته على المبدأ السياسي الاسلامي ، لأن الاحداث كانت تتجدد ، والنظرية تتكيف لثلاثتها . وهذا الاعتماد الوثيق على وقائع التاريخ يتجلى في مظهر آخر من النظرية السنية ، ويقدم له تفسيراً ، أعني ان النظرية السنية كانت ترفض دائماً أن تضع أحكاماً لقضايا لم تقع بعد ولا تتجاوز في ذلك حد التعميمات المبهمة وبعض الاستنباطات الافتائية .

وتظهر هذه الملامح جميعاً في عرض الماوردي . غير انه يحلف من ذلك العرض عمداً أو عفواً ، جل الاشارات إلى المنازعات التي انبثقت عنها الاحكام . ولا يقي منها إلا لمحات موجزة ، وبذلك يمنح أقواله سمة حاسمة توكيدية (على الرغم من صوغه لها بأسلوب جدلي) كأنها تجمل — محض اجمال — ما كان دوماً وما هو كائن وما سيكون أبداً . غير ان المبادئ الموروثة في كتابه يمكن أن تفسر من خلال المادة التي وصلتنا في كتاب فقيه حجة كالماوردي معاصر له ، وذلك هو ابو منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادي صاحب كتاب « أصول الدين » (١١) إذ يلخص البغدادي في الاصل الثالث عشر من كتابه هذا مبدأ الإمامة مورداً الحجج الجدلوية في كل مسألة على نحو أكثر ارضاء في بعض نواحيه من عرض الماوردي ، غير ان الأمور التي يسطها الماوردي أو يفارق فيها مبدأ اسلافه هي اعلق باهتمامنا وأكثر خدمة لغايتنا في هذا البحث ، لأن أهمية الكتاب الحقة كما هي الحال في كثير من مؤلفات

القرون الوسطى لا توجد في الأقوال المقتبسة والواضحة ، بمقدار ما توجد في التعليقات العارضة والمضمونات الخفية .

وستتناول هنا واحداً اثر واحد من عنوانات الماوردي ونحاول أن نلمس علاقتها بالمنازعات العقائدية القديمة وبالموقف السياسي في عصر المؤلف :

(١) الإمامة واجبة بالشرع دون العقل . تنفق الحجج في هذه القضية وما تلخصه البغدادي في الأصول : ٢٧١ حيث ذكر ان هذا الرأي هو رأي الأشعري في معارضته رأي المعتزلة .

(٢) تنعقد الإمامة باختيار أهل العقد والحل . كذلك قال البغدادي (الأصول ٢٧٩ - ٢٨١) وهذا رد على رأي الشيعة القائل بالوصاية ، غير ان الماوردي يحذف القول الذي أورده البغدادي صراحة وهو : « وان عقدها مجتهد فاسق أو عقدها العالم الورع لمن لا يصلح لها لم تنعقد تلك الإمامة » ، وان ورد هذا المعنى ضمناً في اشتراط الماوردي للعدالة ، لأننا لا نظن ان أحداً من أمراء البويهيين كان يحوز « العدالة على شروطها الجامعة » .

(٣) من الشروط المعتبرة في أهل الإمامة النسب أي أن يكون من قریش . وشرح البغدادي لهذه النقطة أوفى (الأصول ٢٧٥ - ٢٧٧) غير ان حشد الماوردي لحجج أهل السنة في هذه المسألة يدل على انه كانت حيثنة جماعة ترى ان غير القرشي يحق له أن يكون إماماً (١٢) .

(٤) قالت طائفة ان الإمامة تنعقد بواحد . وهذا هو مبدأ الأشعري أيضاً (الأصول ٢٨٠ - ٢٨١) . ومن الصعب أن نحدد المحمل الدقيق

• نص قوله : « فقال أبو الحسن الأشعري ان الإمامة تنعقد لمن يصلح لها » ، بمقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع إذا عقدها لمن يصلح لها »
- المترجم -

لهذا المبدأ لأنه لا يسوغ في ذاته — كما يقال أحياناً — تعيين ولي للمهد (ويجوز القول في تسويغ هذا المبدأ وتفسيره على حدة من بعد) غير انه قد يكون خطوة تمهيدية نحو قبول هذا التعيين . ولا يستشهد الماوردي على هذا المبدأ بحادثة تاريخية (١٣) ومع انه قد يكون في بابه الاختيار الذي كان يقوم به أمراء البويهيين فان الصيغة التي وضع فيها هذه المسألة توحي انها محض مسألة فتوى فقهية .

(٥) التكافؤ في شروط الإمامة بين اثنين ثم تمييز احدهما على الآخر ببعض الصفات الأخرى أمر مبني على استنباط فقهي — فيما يظهر — . ولم يتعرض البغدادي لهذه المسألة .

(٦) طلب الإمامة لا يحرم صاحب الرغبة فيها من ان يختار إماماً . وهذا موجه ضد رأي من قال : بما ان طلب الوظائف الأخرى كالولاية مثلاً محرم فالمبدأ يجب أن ينسحب على الخلافة ، وهو رأي أبى أن يقبله علماء أهل السنة لأسباب تاريخية واضحة .

(٧) و لو تعين لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت بيعتهم إمامة الأول ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه . ومع ان هذا الرأي موجه ضد الجاحظ ومعتزلين آخرين (ولعله أيضاً موجه استنتاجاً ضد الشيعة) (١٤) فهو في الوقت نفسه غرض للطرف عن كثير من الأمثلة التاريخية التي تولى الخلافة فيها خلفاء لا يستحقون المنصب .

(٨) لا غنى عن الاختيار حتى ولو كان الذي يستحق الامامة واحداً وهذا أيضاً موجه ضد الشيعة .

(٩) إذا عقدت الإمامة لإمامين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد . يرد الماوردي باقتضاب حاسم على

رأي الأشاعرة الذي وضعه البغدادي في الاصول : ٢٧٤ . ويرى الأشاعرة جواز وجود إمامين في بلدين متباعدين . اذن قلعل إصرار الماوردي من جديد على عدم شرعية قيام خليفتين يصور رفض العباسيين واشباعهم ان يسلموا بدعوى الفاطميين منافسيهم الخطرين^(١٠) ويخرج أمويي الأندلس من هذا الحق .

(١٠) يشرح الماوردي الوسائل التي تتبع في تسوية النزاع بين المتنافسين على الإمامة . هذا اسهاب مطول افتائي لمبدأ الاشاعرة (البغدادي : ٢٨١) .

(١١) « انعقاد الإمامة بعهد من قبله مما انعقد الاجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته » . (أنظر البغدادي : ٢٨٤) . ومما تجدر ملاحظته ان الماوردي لا يدون رأيه في تلك المسألة المتنازعة وهي : هل يصح للإمام ان يعهد بالإمامة إلى ابنه . تلك مسألة لا يستطيع أن يجيب عنها بالإيجاب إلا من لا يحجم في القول مؤكداً ان القوة التنفيذية فوق القواعد الشرعية . وصمت الماوردي عند هذه المسألة بيمز وجه تلك المعضلة التي حيرت المدافعين عن عمل أهل السنة ، فقد كانوا عاجزين عن ان يجدوا لها سنداً من البراهين الشرعية يثبت صحتها ، وكانت الأسباب التاريخية تجعل من المستحيل عليهم ان يصرحوا بعدم صحتها .

(١٢) : « إذا عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح العهد اليه على الشروط المعتبرة فيه كان العهد موقوفاً على قبول المولى ... وليس للإمام المولى عزل من عهد اليه ما لم يتغير حاله ... وإذا استعفى ولي العهد لم يبطل عهده بالاستعفاء » (إلا في حالات معينة) . وكل هذه المسائل

• قال : الا ان يكون بين البلهين بحر مانع من وصول نصره أهل كل واحد منهما إلى الآخرين فيجوز حينئذ لأهل كل واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته . - المترجم -

استنباطات نظرية من قواعد شرعية فيها يبدو لأنه لا يمكن الاستشهاد عليها بوقائع تاريخية . وينطبق هذا الاستنتاج على الشروط المتعلقة بالحق إلى شخص غائب وبتحديد سلطة المولى المعهود اليه .

(١٣) للإمام أن يحدد اختيار أهل العقد والحل فيحصره بعد وفاته في بضعة نفر كما له أن يسمي أهل الشورى الذين يختارون وذلك ما فعله عمر بن الخطاب .

(١٤) يحق للإمام أن يعهد إلى اثنين أو أكثر وإن يرتب الخلافة فيهم على التوالي . وسند هذا الرأي قياس ضعيف على ما فعله الرسول عندما ولي زيد بن حارثة قيادة الجيش في موته ومن بعده جعفر بن أبي طالب ومن بعده عبد الله بن رواحة ، وحجة شرعية أضعف حتى أن الماوردي يرى لزماً عليه أن يختكم إلى وقائع التاريخ ليتخذها برهاناً على الاجماع .

(١٥) إذا أفضت الخلافة إلى أحد المعهود اليهم جاز له أن يعهد بها إلى من شاء وإن يصرفها عن كان مرتباً معه . ويقول الماوردي أن هذا هو الظاهر من مذهب الشافعي وما عليه جمهور الفقهاء في مناقضة من منع ذلك من الفقهاء . وفي هذا الموضع كانت وقائع التاريخ ضد الماوردي . ومع أنه يحاول أن يوجه عمل المنصور في إقصاء عيسى ابن موسى فإنه يغفل رفض عمر بن عبد العزيز أن ينحي يزيد بن عبد الملك عن ولاية العهد ومحاولته الأمين لينحي أخاه المأمون . ومن المستغرب أن يختار الماوردي في هذا الحادث اتباع «التقليد» الشرعي ، والأسباب التي دعت إلى ذلك غامضة إذ يستبعد أن يكون نصب عينية حادثة طارئة خاصة . أما ما تلا ذلك من حديث عن ترتيب ولاية العهد فإنه قطعاً يقوم على تأمل شرعي محض .

(١٦) لا يلزم كافة الأمة أن يعرفوا الخليفة بعينه واسمه . وواضح أن

هذا الرأي موجه ضد مبدأ الزيدية .

(١٧) امتنع جمهور العلماء من تسمية الخليفة « خليفة الله » ونسبوا قائله إلى الفجور (١٦) .

(١٨) يلي ذلك فقرة مسهبة عن الواجبات العشرة التي ملزم الإمام وتتفق الواجبات الدينية والشرعية والعسكرية في القاعدة مع الأقوال الموجزة التي أوردها البغدادي في الأصول : ٢٧٢ مع شيء من البسط الفقهي . وتلخص الواجبات الادارية النقاط الرئيسية في المؤلفات الأولى التي كتبت في فن الحكم . لاحظ على وجه الخصوص إلحاح المؤلف على ان يياشر الإمام الأمور بنفسه ويتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض ... إذ قد يخون الامين ويغش الناصح . وأحياناً يعتبر المؤلفون المتأخرون (١٧) الواجبين الأولين اللذين ذكرهما الماوردي وهما حفظ الدين وتنفيذ الاحكام حتى تعم النصفة أكبر واجبات الخلافة . ولكن توكيد الماوردي على الواجبات الادارية موجه بوضوح ضد كل من يتصور بأن الخلافة وظيفة دينية أو قضائية فحسب وذلك هو ما كانت ستؤول اليه . وهذه نقطة الدائرة في نظرية الماوردي وأساس كتابه كله ، لأن الفصول الأخرى من هذا الكتاب إنما تشمل — على وجه الدقة — بسطاً مفصلاً لهذه الواجبات الادارية . تلك هي المسألة التي كانت موضع نزاع بين الخلفاء والأمراء البويهيين لأ. هؤلاء الأمراء كانوا — وان لم يصوغوا رأيهم صياغة صريحة — يعنون باغفالهم للخلافة في الشؤون الادارية ان هذه الشؤون خارج نطاق كفايتها وقدرتها .

(١٩) وأخيراً يورد الماوردي حديثاً شرعياً مستفيضاً عن الظروف والأحداث التي تؤدي إلى فقدان الإمام لإمامته وهي :

(أ) الجرح في عدلته بارتكابه للمحظورات والتعلق بالشبهات (١٨) .

ويقر الماوردي بأن كثيراً من علماء البصرة (وفي بآله ما تم في عهد
المأمون وخلفائه) قالوا : « انه (أي تأوله لخلاف الحق) لا يمنع من انعقاد
الإمامة ولا يخرج به منها » وقد يكون رأيهم ، وهو أشد صرامة وأكثر
حفظاً من المتن (١٩) ، نابعاً من خوفه أن يرى خليفة شيعياً
قد نصب في بغداد - أمر لم يكن مستحيلاً بأي حال يوم كتب
كتابهم .

(ب) نقص في العقل أو الجسم يحد من قدرة الإمام على أن يقوم
بواجبات إمامته .

(ج) نقص التصرف بحجر أو قهر وهذا يمس مشكلة الخلافة يومئذ
بشدة ، ولذلك جاء عرضه في صيغ مقدرة دقيقة وبخاصة ما اقترحناه
من أن كتابه كان ذا مغزى سياسي . ومن المفيد إذن أن نتفحص هذه
الفقرة في شيء من الاسهاب المستوفي . وسنعرض لكل واحد من
الملايسات الممكنة بدورها متبعين النظام المؤلف الذي جرى عليه المؤلف ،
إلا في بعض تلك الملايسات حين تكون ذات صيغة نظرية خالصة ، ومن
ثم فإنها لا تستوقفنا .

يشمل نقص التصرف أولاً : الحالات التي تنشأ عندما يوضع
الخليفة تحت الحجر : « وهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد
بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة » كلمات تصف
بدقة موقف العباسيين حسياً كان ذلك الموقف طوال قرن أو نحوه (٢٠) .
أيستطيع شخص في مثل هذا المركز أن يكون إماماً ؟ من الصعب أن
فرى كيف يمكن أن يسوى هذا الموقف منطقياً مع الواجبات التي تم
عدها آنفاً (انظر : ١٨) ولكن الماوردي كان يدرك بقوة أن الجواب
السالب يعني انكار خلافة المعتلي بالله وخلفائه جميعاً . ولذلك فإنه يجب
بالإيجاب ثم يحول الحديث ببراعة إلى العلاقات بين الخليفة والمستولي على

أموره أي الأمراء البويهيين ، فإذا كانت أفعالهم جارية على احكام الدين ومقتضى العدل جاز إقرار الإمام على إمامته تنفيذاً لها وامضاء لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة ، وإن كانت أفعالهم خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل « لزم الخليفة ان يستنصر من يقبض يد المستولي عليه ويزيل تغلبه » . ويكاد لا يكون لهذا من تفسير سوى انه وعيد للبويهيين إذا ظلت أعمالهم تثير الاعتراض. وإن كان الكتاب أُلِفَ قبل عام ٤٢١ / ١٠٣٠ فربما انصرفت الإشارة المحجوبة إلى السلطان محمود الغزنوي . وإذا كان هذا الوعيد قد نفذ عند انشاء الدولة السلجوقية في خراسان بعد بضع سنوات فتلك مسألة يعرفها التاريخ حق المعرفة .

ويشمل نقص التصرف ثانياً أمر القهر أي ان يصير الخليفة مأسوراً في يد عدو قاهر مشرك أو مسلم لا يقدر على الخلاص منه ، وأسر المشرك للخليفة فرض نظري ولكن ان كان القاهر « بغاة مسلمين » نشأ عن ذلك موقف حساس ، « فعلى كافة الأمة استنقاذه لما أوجبه الإمامة من نصرته » ولكن يبدو ان الماوردي لم يفتن إلى السخرية الكامنة في التقدير التالي وهو ان « كافة الأمة » قد تكون عاجزة عن استنقاذه . وفي هذه الحال تكون النتيجة مشابهة لكونه تحت الحجر إلا في شيء واحد وهو ان يحل محله من ينوب عنه في الإمامة ، وهذا أيضاً أمر نظري — فيما يبدو — ولكن قد يحدث ان ينصب أهل البغي إماماً لأنفسهم — أو بعبارة صريحة يكونون من أشياع الخلفاء الفاطميين . يقول الماوردي : « فالإمام المأسور في أيديهم خارج من الإمامة بالايأس من خلاصه » ولكنه لا يقبل ان يكون امام « أهل البغي » نائباً عن الإمام المأسور بل على أهل الاختيار في دار العدل ان يعقدوا الإمامة لمن ارتضوا لها . وحصل كلامه ان الفاطميين إذا استولوا على بغداد لم يتنج عن استيلائهم — تلقائياً — ذهاب الخلافة العباسية وانما هو يحل الأمر

بين يدي أهل الاختيار فلما اعترفوا بالفاطميين وإما استمروا في اختيار خليفة عباسي في مكان آخر . وهذا يحيل موقف العباسيين إلى موقف مشبه لأمويي الأندلس وهو شيء تصرح به ضروب الحيرة التي تردى فيها المدافعون عن الخلافة العباسية بقوة وقائع الظروف المعاصرة يومئذ . هذا هو ختام عرض الماوردي لمسألة الخلافة في الفصل المعقود لها من كتابه . ولكن يتبقى ذلك المقطع الهام المتميز في الفصل الثالث حيث يعالج « إمارة الاستيلاء » . وقبل أن أتقدم إلى هذا المقطع أرى أن ألفت الانتباه إلى محذوفتين في الفصل الذي حللته آنفاً :

أولاهما : ان الماوردي على خلاف بعض الفقهاء المعتمدين الاثبات لا ينكر صراحة حق الرعية في رفض طاعة الإمام الفاجر . نعم انه يورد في الفقرة انه « فرض علينا طاعة اولي الأمر فينا » ويؤيد هذا بحديث رواه أبو هريرة : « سلبكم بعدي ولاة ، فليكنم البر ببره ، وليكنم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان أساءوا فلكم وعليهم » . الا ان الصيغة غير الجازمة في عبارته وهذا الحديث الذي اختاره - ويبدو انه تعتمد اختياره دون حديث آخر مشهور ذي أسلوب قوي حاسم رواه الحسن البصري (٢١) . - يقفان موقف المفارقة من قول صريح للاشعري يذهب فيه إلى انه يرى خطأ من يعتقدون لأنفسهم الحق في الخروج على الائمة إذا ظهر فيهم مجافاة للحق ، ويقول انه لا يرى الثورة أو الفتنة الاهلية ضد اولئك الائمة (٢٢) .

ثم لاحظنا بوضوح انه يعدّ متابعة الشهوات والتعلق بالشبهات سبباً لفقدان الإمامة بموقفه هذا وسط بين المبدأ الخارجي الايجابي الداعي إلى

• هذا الحديث هو : (لا تسبوا الولاة ، فانهم ان أحسنوا كان لهم الاجر وعليكم الشكر ، وان أساءوا فليكنم الوزر وعليكم العسر ، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم من يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحية والنفس ، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع) .

الثورة على الإمام الفاجر والمبدأ السني السالبي الداعي إلى الطاعة والتسليم، ولكنه - وهو النبيه الخادق - قنع ان يترك هذه المسألة على هذا النحو من الدلالات الغامضة .

وثانيتها متممة للأولى فهو ، على انه يتحدث عن فقدان الإمامة ، بتحريز من ان يضع خطة أو نهجاً يوضح به كيفية تنحية الإمام ، وفي هذا بظل مخلصاً لقواعد الفكر السياسي السني لأنه ليست لديه نظرة معتمدة مأثورة ولا وقائع سابقة يستمد حكمه منها . نعم لقد عزل عدد كثير من الخلفاء ولكن الماوردي كان يدرك انهم عزلوا بالقوة . والحق ان العزل القسري قد يشفع بفتوى رسمية تسوغه على أسس أخلاقية أو دينية متنوعة ، ولكن الماوردي كان أنزه من أن يقبل دعوى الشرعية المفضوحة في العزل على علاقتها . وهو قد قال بصراحة ان الاجراءات القسرية التي تحدث عنها في الفقرة الاخيرة إنما تنجم عن « بفساد المسلمين » . ومن ثم يظهر ان الخليفة قد يعزل عزلاً شرعياً ولكن ليست هناك وسائل شرعية لعزله .

وليست هذه المعضلة مما يميز الماوردي وحده وإنما تميز الفكر السياسي السني حتى عصره . وهي لذلك تقوي من الرأي الذي أجملناه في أول هذا المقطع حيث قلنا ان النظرية السياسية السنية لم تكن في الواقع إلا صيغاً لتاريخ الأمة الواقعي بصيغة عقلية . لا نظرية دون وقائع تاريخية^(١٢٣) ، وكل ذلك المبني بالليل المهيّب من تأويل للمصادر ليس إلا تسويغاً « بعدياً » للوقائع التاريخية السابقة التي أقرها الاجماع .

٣ - مغزى « امارة الاستيلاء »

لنعد إلى امارة الاستيلاء . من الواضح ، حسب القواعد الفقهية

المقبولة ، ان موقفاً شاذاً ينشأ عندما يفرض حاكم ولاية حكمه بالقوة بدلاً من ان يقلده الخليفة الحكم ويتزعه ان شاء من يده . بل يصبح الموقف أكثر شذوذاً حين يكون من المستحيل ان يوصف المستولي بأنه نائر على الخلافة ، ولو من حيث أسلوبه في الاستيلاء . نخذ محموداً الغزنوي ، مثلاً ، نجد انه في أي فترة من فترات تأسيس سلطانه في غزنة أو خراسان لم يقم بأي عمل يمكن أن يعد بأنه معارضة للخليفة أو لأي عامل من العمال الذين ولاهم الخليفة . وفي الوقت نفسه لم يكن عمل محمود بدءاً في تاريخ الحكم ، فان مثل ذلك الموقف كان موجوداً على مدى قرنين منذ اعترف هارون الرشيد بتوارث الامارة في بني الاغلب في الفريقية . وكانت هناك وقائع مشابهة كثيرة ، واستطاعت عبقرية الجماعة السنية التكيفية ان تخلص مبدأ الوحدة بابتكار نوع من « الكونكوردا » فيعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والادارة المدنية ، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية (٢٤) .

واذن فحتى في هذه الحال نهباً الحل للمشكلة بنوع من « الاجماع » العملي ، وبقيت الصعوبة في اعطائها شكلاً شرعياً وصحة قانونية . ويبدو ان اسلاف الماوردي قد تهيؤوا المهمة واغمضوا عيونهم عن مواجهة عدم شرعيتها الظاهري ، ولكن مما يميز نزاهته انه رفض هذا المركب السهل . ثم إن صح استنتاجنا لما قاله بهذا الصدد حكماً انه لم يقنع فحسب بأن يجد تسويغاً شرعياً لما حدث في الماضي ، بل كان أكثر اهتماماً بتنظيم الموقف المعاصر حيثئذ وبتهيئة الحلول لما قد يعرض في المستقبل القريب . وبما ان الاستعادة الكاملة للامبراطورية العباسية القديمة كان — بوضوح — حلماً مستحيلاً ، وجد الماوردي ان من المهم لغرضه ان ينظم العلاقات الحاضرة والمستقبلية بين الخلافة واولئك الحكام السنيين المستقلين مثل السلطان محمود . وفي الوقت نفسه بقيت الصعوبة

ماثلة وهي ان لا تتعارض صياغته للمبدأ مع القواعد الشرعية أو مع العرض الذي قدمه في الفصل الاول ويبيّن فيه واجبات الخلافة .

وكانت الثانية أسهلها ولهذا السبب لم يتحدث عن هذا الموضوع في فصله عن الخلافة وإنما تحدث عنه في فصل « الامارة على البلاد » . وهو يرى ان بعض الامتيازات يجب ان تمنح لحكام الولايات البعيدة دون تحييف لحقوق الخليفة وهو الحاكم الفعلي للولايات الداخلية . ويلاحظ ان الماوردي ينفي ضمناً مثل هذا الاجراء في الداخل وفي مركز الخلافة . وقد قال في حديثه الموجز المرتبك عن « نقص التصرف » كل ما يمكن ان يقوله عن هذا الاجراء في المركز . ومن ثم لم تكن هذه الفقرة ذات صلة بامراء البويهيين في العراق أو بالسلطنة السلجوقية المتأخرة حيث نشأ موقف جديد لعله لم يستطع أن يتكهن به . ولكنه حين حصر الامتيازات في حال الولايات النائية تجنّب المناقضة الشكلية لآرائه السابقة الا ان هذا نفسه غير كاف لضمان القاعدة ولذلك مضى الماوردي يوضح ان الامتيازات لا يسمح بها إلا ان تكون خاضعة لشروط صارمة يراها ان تضمن كون « الكونكوردا » اتفاقية أصيلة لا محض أمر شكلي خارجي . فعلى المستولي أن يحفظ هبة الخلافة وان يبدي من الاحترام والطاعة الدينية « التي يزول معها حكم العناد فيه وينتفي بها أثم المباينة له . ثم ان تكون عقود الولايات الدينية جائزة والاحكام والاقضية فيها نافذة ... والحدود مستوفاة بحق وقائمة على مستحق » أي على الوالي ان يقوم بالحكم حسب الشريعة وان يؤيد الدين قولاً وعملاً . ويقوم الخليفة بدوره باعطاء الصبغة الشرعية لكل التعيينات والمقررات الدينية التي كانت حتى حينئذ خارج حدود الشرعية ، ويعقد الطرفان بينهما عقد صداقة وتعاون متبادل ، فاذا قام المستولي بتحقيق الشروط ، كان تقليده « حتماً » - في رأي الماوردي - استدعاء لطاعته ودفعاً لمشاqqته ومخالفته . بل ان لم يقم المستولي بتحقيقها قام الخليفة أيضاً بتقليده ليغريه

بالخضوع ، وان كان على الخليفة في الحالة الثانية ان يعين مستتاباً يمثله
فيمثل بذلك السلطة التنفيذية الصحيحة .
ولكن ما القواعد الشرعية التي يمكن ان تبنى عليها الصحة القانونية
لتلك الامتيازات الجارفة ؟ ليس في متناول الماوردي إلا قاعدة واحدة
وهو يقرّ بها في صراحة : « ان الضرورة تسقط ما اعوز من شروط
المكنة » . وهو يضيف اليها قاعدة أخرى لم يستمدّها من القواعد الشرعية
بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية الدارجة وهي : « ان ما
خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة »
أي ان الخوف من الاضرار بالمصالح العامة يسوغ التخفيف في الشروط (٢٥).
ويجب ان نفترض ان الماوردي أثناء حماسه ليجد أي حجة يسند بها
ولو ظلّ الشرعية دون حقيقتها لم يدرك انه كان يبحث أصول الشرع
كله . ان الضرورة والاضطرار قد يكونان حقاً قاعدتين معتبرتين
ولكنهما لا يكونان كذلك إلا عندما لا يُستدعيان لتسوية اغفال
الشرع (٢٦) . وفي الحق انه سعى ليقصرهما على هذه الحالة الوحيدة
ولكن التسليم بهما أبداً هو الطرف المشحوذ من الاسفين . كان مبنى
النظرية الفقهية كله قد أخذ يتداعى ولم يمض وقت طويل حتى أدى
تطبيق هاتين القاعدتين إلى انتقاضه وسقوطه .

التعليقات

- (١) غير مطبوعة من هذا الكتاب تقرب من حدود العسمة هي تلك التي نشرها انجر **Enger** في بون عام ١٨٥٣ وكل الطباعات القاهرية التي وقفت عليها مشوهة بكثرة الاخطاء المطبعية والحذف حتى ليعتذر الاعتقاد عليها جملة .
- (٢) لم يكن ينظر اليه بمن الاستحسان في تركيا أثناء حكم السلطان عبد الحميد الثاني حتى ان ترجمة الكونت ليون أوستروروغ **Ostrog** ملامتت من التداول في استانبول (انظر م. هارتمان: **Unpolitische Briefe aus der Türkei, 1910, p. 242.**
- (٣) بروكلمان ١ : ٣٨٦ أو مقاله في دائرة المعارف الاسلامية .
- (٤) انظر في هذا الموضوع بعمامة بحث الدكتور أ. ه. صديقي بعنوان : **Caliphate and Kingship in Medieval Persia.** المنشور في مجلة **Islamic Culture** ١٠-١-١٠٩ وما بعدها (كانون الثاني -يناير- ١٩٣٦) وقد تعرض لمؤلف الماوردي في ص : ١٢١-١٢٢ .
- (٥) انظر ياقوت : ارشاد الاريب : ٤٠٧ حيث نوه بأن هذا القب « اقصى » وهو افضل تفصيل - اقل درجة من لقب « قاضي القضاة » .
- (٦) ترجمة دي سلا ٢ : ٢٢٥ .
- (٧) لاحظ في هذا الصدد ان كتابه « الاقتناع » في المنهج الشافعي كتب فيها قبل بطلب من القسادر باقة وقدم اليه (ياقوت : ٤٠٨) .
- (٨) من هؤلاء صاحب هذا البحث في كتابه « الادب العربي » ، **Arabic Literature, p. 67.**

- (٩) لاحظ أنه سمي نفسه مجتهداً (ياقوت ٥ : ٤٠٩) .
- (١٠) مثلاً النقطة السابعة عشرة في الفقرة التالية .
- (١١) نشر في استانبول ١٣٤٦/١٩٢٨ وانظر من المؤلف ابن خلكان رقم : ٣٦٥ (ترجمة دي سلان ٢ : ١٤٩ - ١٥٠) وبروكلمان ١ : ٣٨٥ .
- (١٢) وقد تكون رداً خفياً على مطالب الفاطميين الذين أنكروا شياع العباسيين عليهم نسبتهم في قریش .
- (١٣) ان الرواية التي أوردتها الماوردي عن العباس وعلي تتصل بالفترة الكائنة بعد وفاة الرسول لا عند انتخاب علي خليفة بعد مقتل عثمان .
- (١٤) ان المسند الجليل لهذا البحث قد يرى في المجادلات حول « الاحلية » النسبية عند الخلفاء الراشدين الاربعة ، وقد لخصه الأشعري في « مقالات الاسلاميين » ٢ : ٤٥٨ - ٤٥٩ (استانبول ، ١٩٣٠) .
- (١٥) يجب ان نذكر ان هذه المشكلة ، وكانت في السابق ذات طابع علمي ، قد اتخذت لها بعد فتح الفاطميين لمصر عام ٣٥٨/٩٦٩ طابع واقعية ولزوم جديدين .
- (١٦) انظر جولدنسيهر : **Muhammedanische Studien II, 61.**
- (١٧) راجع تعليق Ostorrog على ترجمته لهذا الفصل :
- (**Le Droit du Califat, p. 144, n. 2.**)
- (١٨) هذا هو السبب الوحيد الذي ذكره البغدادي وجعله مؤدياً إلى فقدان الامامة ، (الأصول : ٢٧٨) .
- (١٩) من المشكوك فيه ان تكون أقرب إلى السنة لأنها تقترب اقتراباً شديداً من رأي الخوارج . (انظر ما يلي) .
- (٢٠) قوله هذا : « يزول معها حكم المعتاد فيه وينتفي بها اثم المباينة له » لا يمكن أن ينسب دون تعديل إلى بعض البويحيين ، وإنما جاء به ليؤكد الفرق بين « الخير » و « القهر » .
- (٢١) انظر كتاب الخراج لأبي يوسف (القاهرة ١٣٤٦) ص : ١١ .
- (٢٢) لم نعث على هذا النص المنقول عن الأشعري وقد أوردناه بالمعنى . -الترجم-
- (٢٣) هذا مع ان النظرية قد توسع عن طريق التأمل- كما يدل على ذلك كثير من حجج الماوردي-

وذلك بالاستنتاج من واقعة سابقة أو بالقياس عليها .

(٢٤) كثيراً ما يسمى هذا أحياناً اسطورة ، ولكنه لم يكن اسطورة في أول الامر ، وان كانت العلاقة قد أصبحت دون ريب رمزية بمرور الزمن .

(٢٥) النص مضطرب ولكن لا ريب في ان هذا هو المعنى الذي تتضمنته العبارة ، وهو قد بلغنا إلى هذه القاعدة عند حديثه عن « حرية التصرف » فيما سبق . وهي القاعدة التي يقوم عليها المبدأ السني الذي يحرم الثورة والخروج على الخليفة الفاجر .

(٢٦) ان الضرورة التي تبيح — مثلاً — أكل الميتة ابتقاء الموت جوعاً هي من نوع آخر من الضرورات يختلف تماماً ، فالاستشهاد بها في هذا المقام قياس خاطئ* مفضوح الخطأ (وان كان الماوردي نفسه لم يقل شيئاً من هذا القبيل) .

الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية

قد يكون من باب الاتفاق المستغرب أن تصدر حول مقدمة ابن خلدون أربع دراسات مختلفة بين عامي ١٩٣٠ - ١٩٣٢ إذا اعتبرنا أنه في خلال نصف القرن الذي تلا صدور ترجمة دي سلان للمقدمة (١) لم تكتب عنها حتى عام ١٩١٧ إلا رسالة للدكتور طه حسين (٢) ، وكانت أول رسالة في الموضوع ، هذا إذا نحن استثنينا دراسة فون كريبمر (٣) وبضع مقالات قصيرة تلفت انتباه الدارسين في نطاق واسع إلى أهميتها . وتعالج رسالة الدكتور طه حسين في المقام الأول ، مثل معظم المقالات السابقة ، المظاهر الاجتماعية في نظرية ابن خلدون التاريخية ، وهذا الاهتمام نفسه هو الذي يسيطر على جميع المقالات الثلاث أو الأربع التي نشرت منذ عام ١٩١٧ باستثناء واحدة منها . ويمكن أن نقول في الدراسات المتأخرة أنها في مجموعها تتناول جوانب أوسع من ذي قبل وإن كانت ما تزال تعنى بتقديم المظهر الاجتماعي وإثاره على سواء .

حقاً ان الدكتور غاستون بوتول يلتزم بحدود العنوان^(٤) : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » ، ولكن محتويات مقاله تتجاوز تلك الحدود وبخاصة الصفحات الثلاثون الأولى التي خصصها لتحليل شخصية المؤرخ ومنحاه الفكري ، تحليلاً غاية في الاثارة والامتاع . وأما رسالة الاستاذ شमित^(٥) فهي ريادة للميدان ورسم عام له ، فهو يجمع آراء المؤلفين السابقين عن مختلف النواحي في كتاب ابن خلدون ويتولى فحصها ، غير انه لا يقوم ببناء شيء جديد من لدنه . وأخيراً ، فهناك مؤلفان ظهرا حديثاً بالالمانية للدكتورين كامل عياد^(٦) ولاروين روزنتال^(٧) وكلاهما عودة إلى جانب الفكر التاريخي في المقدمة — دون سواء — بل ان الثاني منهما على وجه التحديد أول رسالة خصصت بكاملها لنظرية ابن خلدون السياسية^(٨) . ويتباين الكتابان تبايناً ملحوظاً في الخطة ، فأما الدكتور عياد فانه بعد ان يخوض في مقدمة طويلة فلسفية عن النزعات العامة في التطور الحضاري والفكري في الاسلام ، يظهر قدرة نقدية فذة ومضاء نافذاً في الملح والنظر وهو يحلل منهج ابن خلدون التاريخي ويحتم كتابه بفحص مجمل لنظريته الاجتماعية . واما الدكتور روزنتال فيؤثر ان يترك ابن خلدون نفسه يوضح نفسه ويصف كتابه بأنه : « محاولة متواضعة لا أقدم المؤرخ ومعه المادة التي يمكن أن تبني منها صورة لرأيه في الدولة ، وذلك عن طريق ترجمة غاية في التحري — قدر الامكان — لمعظم العبارات الهامة في المقدمة ، حيث يحلل نظرية الدولة ، مع تفسير تاريخي لا يتجاوز حدود النص أبداً »^(٩) .

وقد يكون من غير الضروري أن أحاول ارتياد ميدان الفكر السياسي كله لدى ابن خلدون ما دام لدينا هذان الكتابان البديعان النافعان غاية النفع . وليس للملاحظ التالية من غاية إلا أن تلفت الانتباه إلى نقطة يبدو لي انها أساسية في كل دراسة نقدية لفكر ابن خلدون ، غير انها كانت دائماً محط اغفال أو انها اسيء عرضها في جل المؤلفات المذكورة

ان لم أقل في كلها . (وخدمة لغايات البحث أرى من الملائم أن أستعين بتوضيح رأيي بالرجوع إلى الكتابين الآخرين اللذين كتبتهما بالألمانية) . وإذا شئت أن أوضح هذا النقص الذي أشير إليه توضيحاً عاماً قلت انه يكمن في الميل إلى المبالغة في تصوير استقلال فكر ابن خلدون ، واصلته ، وهو ميل ناشئ عن سوء فهم لنظريته وبخاصة من حيث علاقتها بالمسائل الدينية .

إن الأصالة الحق في مقدمة ابن خلدون لتوجد في تحليله المسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة . ونتائج هذا التحليل المسهب هي التي تمثل « العلم الجديد » الذي قال ابن خلدون انه أوجده . وقد استمد بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته - وذلك أمر تؤكد بحق كل المؤلفات التي تحدثت عنه - واستمد بعضها الآخر من المصادر التاريخية التي كانت لديه متصلة بتاريخ الإسلام ففهمها وتأولها على نحو غد من طرح التحيزات القائمة . ولكن الحقائق الأولية أو القواعد التي تقوم عليها دراسته هي الحقائق والقواعد التي توصل اليها عملياً كل الفقهاء السنيين السابقين والفلاسفة الاجتماعيين الأولين . ويبدل الدكتور عياد جهداً مضمناً ليثبت ان ثمة فرقاً أساسياً بين القواعد الأولى لدى ابن خلدون في أصل الاجتماع وبين قواعد أسلافه (ص ١٦٥ - ١٦٦) فأسلافه ابتدأوا حقائقهم من فكرة « المجتمع الانساني » اما ابن خلدون فابتدأ من فكرة دينامية تتصل « بالاجتماع » . ولكننا نستطيع أن نستمد شاهداً ينقض هذا الزعم من عبارة نموذجية ستقتبسها بعد قليل ، ولو خلينا هذه الحقيقة جانباً لوجدنا الدكتور عياد نفسه يكاد يسلم على التو (ص : ١٦٨) ان ابن خلدون انتحل آراءهم النفعية « وان كانت فكرته لا تتفق في قاعدتها تمام الاتفاق مع آرائهم » . والاقرار بهذه الحقيقة موجود في تفسير ابن خلدون نفسه حين قال ان موضوع كتابه خالف

الملاحظ التي عثر عليها أسلافه وذلك ان الواحد منهم كان يورد الكثير من المسائل « غير مبرهنة كما برهناه » ، إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في اسلوب الرسل وبلاغة الكلام » ، وكانت آراؤهم تستخدم مقدمات عامة لمؤلفات ذات طابع أخلاقي (١٠) . وبينما كان اولئك المتقدمون قانعين في استرسالهم وراء موضوعاتهم بتلخيص الاخبار التاريخية ونسقها نسقاً عاماً جعل هو شغله الشاغل التفصيل في العلل والاسباب ، إذ كانت غايته التي يقر بأن « ثمراتها ضعيفة » ليست سوى ان يضع معياراً « لتصحيح الأخبار » ، وبهذا العمل استحدث ابن خلدون فكراً عديدة لم يكن لها مكان في مختصرات السالفين ولكنها أيضاً غير مناقضة لتلك المختصرات .

ومع هذا فان كلاماً من الدكتورين روزنتال وعباد يؤكد عكس ذلك فيقول أولهما (ص : ٩) : علينا ان نؤكد بوجه خاص ان ابن خلدون « على أساس من ملاحظته ومشاهداته » يدرك ان الملكية قد تتحقق دون أي تقليد أو عون إلهي ، وبعد هذا (ص : ١٢) « دلالة على الفكر المستقل البارئ من القيود اللاهوتية جميعاً » . أما الدكتور عباد فهو أشد تأكيداً لهذه الناحية من صاحبه فيلاحظ ان ابن خلدون لا يعد النبوة ضرورة للاجتماع الانساني ، ويضيف إلى ذلك قوله (ص : ١١٤) : « وهذه القضية لدى ابن خلدون موجهة بصراحة ضد علماء الكلام المسلمين الذين يرون ان كل حياة انسانية مستحيلة التحقق دون هداية النبوة » . ويعيد الملاحظة (ص : ١٦٩) المتعلقة برأي ابن خلدون في مغالاة الفلاسفة (١١) حين يذهبون إلى اثبات النبوة بالدليل العقلي وانها خاصة طبيعية للانسان ، ويقول : « وهذه القضية للحكام غير برهانية » .

وإذا تفحصنا نصوص علماء الكلام المسلمين على حقيقتها وجسدنا انها لا تقول ما قاله الدكتور عباد . ولأخذ مثالا متطرفاً ، فأقتبس

عبارة ملائمة من كتاب كالذي يشير اليه ابن خلدون ألفه واحد من أنصار أكثر الآراء السنية تشدداً ، وذلك هو ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨ / ١٣٢٨) الذي عاش قبل جيلين من عهد ابن خلدون وهذه هي العبارة التي تمثل جزءاً من مقدمته العامة لرسائله في الحسبة (١٢) :

« وكل بني آدم لا تم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر ، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم . ولهذا يقال الانسان مدني بالطبع ، فاذا جمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمر يجتنبونها لما فيها من المفسدة ، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد ، والنهي عن تلك المفاصد . فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر ونهْي ، فمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ولا من أهل دين فانهم يطيعون ملوكهم فيما يرون انه يعود بمصالح دنياهم ، مصيين تارة وخطئين أخرى » .

ولو قارنت هذه العبارة بالفقرة الأولى من مقدمة الكتاب الأول في «المقدمة» أو بالعبارة الواردة في الفصل : ٢٣ من الكتاب الثالث (١٣) أو بتلك العبارة الأشد تعريفاً وبياناً في الفصل : ٦ من الكتاب الخامس (١٤) لرأيت ان ابن خلدون لا يفعل إلا شيئاً يسيراً يتجاوز حد بسط هذه الأفكار ويمتنعها قسطاً أعظم من الدقة باستحداث فكرة «العصية» .

وهذا المثل يؤدي بنا إلى السؤال الثاني وهو : إلى أي حد يستحق ابن خلدون ان يستند اليه فضل التحرر من الميل الديني أو من انشغال باله بالشؤون الدينية وهي تلك الصفة التي يستند اليه المؤلفان ؟ ولنقر بادئ ذي بدء انه يهدف إلى وصف ظواهر الحياة السياسية حسبما يراها ماثلة . وانه على أساس هذه الملاحظة التجريبية يصفها في الواقع وصفاً موضوعياً بارثاً من الحماسة العاطفية ، مع تصور فذ للخصائص الأساسية

في السلطان السياسي ، وفي مراحل تطوره ، وفي العلاقات المتشابكة المتداخلة بين الدولة وبين جميع مظاهر التمدن الانساني . وقد لحظ كل مفسريه ودارسيه ما لديه من « مادية » أو « تشاؤمية » أو « حتمية » ، لأنهم رأوه لا يقدم أبداً مقترحات لاصلاح المنظمات والمنشآت التي يصفها بدقة ، ولا يقف عند امكان تعديلها نتيجة للجهد والفكر الانسانيين ، وإنما يتقبل الوقائع كما هي ، ويصور أدوار الدول والاسرات كأنها شيء حتمي بل كأنها تكاد تكون شيئاً آلياً . ويلحظ الدكتور عياد مثلاً (ص : ١٦٣) انه لا يبذل أية محاولة لتبرير التاريخ ، وان قواعده لا تتخذ الألوهية محوراً لها (ص : ٩٧) ، وانه يتمسك بمبدأ العلية والقانون الطبيعي في التاريخ « معارضاً بذلك النظرة الكلامية الاسلامية معارضة جافية » . وينص أيضاً (ص ٥١ - ٥٣) على انه يعالج الدين « على انه فحسب ظاهرة حضارية ذات وزن ، وعامل اجتماعي نفسي هام في السياق التاريخي » ، هذا بينما يقر أن ابن خلدون ظل مسلماً مخلصاً عن اقتناع . كذلك يصر الدكتور روزنتال غير مرة على ان ابن خلدون متمسك بقواعد الشريعة في قوة ، وانه ان ذكر الدين عنى به الدين الاسلامي دون سواه ، غير ان من أبرز معالم نظريته انه يعالج الدين (ص : ٥٨) وكأنه « ليس سوى عامل واحد ، مهما تكن له من أهمية » .

ويمضي روزنتال قائلاً : « والدين أيضاً عامل هام في الدولة ذات الحكم الفردي المطلق ، ولكنه ليس هو وحده الذي يمنح الدولة محتواها حتى لو كانت هي الدولة الاسلامية . وهو ككل ظاهرة من الظواهر عرضة للتغيرات ، على الاقل من حيث النظر إلى درجة قوته وتحقق مطالبه ... ان شريعة الدولة تستمد من الدين ولكن الدولة تنتزع نفسها عملياً من نطاق شرعية الشريعة ، وتسير وراء أهدافها . وتتحدد هذه الأهداف بالسلطة والسيادة وتتسع من أجل خير المواطنين في هذا العالم

قبل كل شيء ، في نطاق هيئة الدولة ... ان الحاجة الانسانية والجهد الانساني قد أوجدا الدولة كضرورة وهي توجد من أجل الانسان ، وقد أثار له العون الالهي السبيل وهدته الأوامر الربانية إلى الخير ، وحفزته كلمة الله إلى المضي قدماً وأيدت دوافعه نحو الغلبة والسلطان ، ولكن الدولة لا تقوم « خدمة للعرز الالهية » ، وإنما تنشأ لحماية الناس وضمان النظام » (ص : ٥٩ - ٦٠) وفي الوقت نفسه يرى روزنتال « ان صياغة الشريعة الدينية في الفكر الاسلامي مطلب مثالي وبذلك يقول ابن خلدون أيضاً » .

وتتجاوز هاتان النظرتان في « المقدمة » حسبما يرى الدكتور روزنتال ، إلا ان النظرة الأولى هي المحور في أفكار ابن خلدون . ويبدو لي انه على الرغم من الجهود التي بذلها الدكتوران ليلاميا بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة وبين موقفه السني لا يزال هناك تناقض بين هاتين الحقيقتين يتطلب تفسيراً وحلاً . فابن خلدون لم يكن فحسب مسلماً بل كان ، كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد ، فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد . وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة ، وان الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى ، وقد رأينا كيف صرح ان دراسته ذات « ثمرات ضعيفة » . ولا يعني هذا ان ابن خلدون اهتم بأن يحمي نفسه في آرائه من تهمة البدعة والضلالة ، ولا يعني أيضاً - كما يريدنا الدكتور عياد أن نعتقد - « انه يبدي براعة في تفسير الشريعة الاسلامية بما يتفق وآراءه وبذلك يريد ليخضع الدين لنظرياته العلمية » (ص : ١٧٣) بل يعني انه لم يستحدث - ولم يستطع ان يستحدث - في نظامه أي شيء لا يتلاءم منطقياً والموقف الاسلامي . ويستبعد ان يفعل ذلك لأنه - كما بين الاستاذ بوتول (ص : ١٧) وكما سيتاح لنا ان نتذكر من بعد - كان يحكم دربه وميله منجذباً بشدة إلى المنطق والعلوم العقلية . وبين اول

مؤلفاته التي ذكرها الدكتور عياد (ص : ١٧) رسالة في المنطق ، وهذا الميل المنطقي في ذهنه هو الذي يفسر لنا كل الفكرة التي قامت عليها المقدمة ، والحق ان اصراره على الصحة المطلقة في استنتاجاته أدى به أحياناً إلى تعميمات فجأة ، على الرغم من رفضه للأساليب المنطقية لدى المتأفيزيقيين ، كما بين ذلك الدكتور عياد نفسه غير مرة (انظر الصفحات ٥٧ - ٥٨ ، ١٣٥ ، ١٥٩) .

فاذا جعل الدين ظاهرياً في موضع ثانوي أثناء عرضه لآرائه فتنفسر ذلك انه غير مهم في كتابه بالدين ، أي بالاسلام من حيث هو ، وإنما الذي يهمه منه فحسب هو ذلك الدور الذي يلعبه الدين في السياق الخارجي للتاريخ ، وتحتل الدولة الموضع المركزي لأنها موضوع دراسته . غير ان فحصاً متأنياً للفصول التي تولف الكتب الثلاثة الاولى من المقدمة يدلنا على انه يستعمل مصطلح « الدين » بمعنيين مختلفين . أحدهما الدين بالمعنى الصحيح أو المطلق حين تكون ارادة الانسان كلها محكومة بمعتقده الديني وبه تنكبح طبيعته الحيوانية ، وثانيهما - وهو معارض للأول - « الدين المبتذل » وهو شيء ثانوي ضعيف نسبياً يمتص رجولة الانسان . ويعجز عن كبج دوافعه الحيوانية ^(١٥) . وهذه التفرقة قائمة أيضاً في فصل منوانه ^(١٦) : « فصل في ان الدعوة الدينية من غير عصية لا تم » و الفصل الذي يتكئ عليه هذان الباحثان إذ يوضح ابن خلدون انه إنما يتحدث عن الحركات الدينية التي ليس وراءها عهد الاهي ، وهي لذلك دينية بالمعنى الظاهري فحسب .

إن الأساس الأخلاقي الاسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله ، عذا عن انه يلجأ دائماً إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية والاحاديث النبوية . أما مبدأه في العلية والقانون الطبيعي ، ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عياد معارضاً - على نحو حاد - للآراء الكلامية الاسلامية فليس هو إلا « سنة الله » التي يتردد ذكرها في القرآن .

نعم ان بعض المتكلمين وجدوا من الضروري ، خدمة لغايات كلامية ، ان يؤكدوا عدم الاتصال المتكامل بين السبب والمسبب إذ انهما كليهما في الواقع — أعني السبب الظاهري والمسبب الظاهري — نتيجة «للخلق» الالاهي ، ولكن هؤلاء المتكلمين قالوا أيضاً ان الله «أجرى العادة» بأن يخلق «المسبب» الملائم بعد ان يخلق «السبب» ولولا هذا الافتراض لما كان لمعجزات الأنبياء «التي تحرق العادة» من تفسير . على اننا قد نسلم بأن ابن خلدون ينص بقوة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة «قانون طبيعي» أكثر مما يفعل سواء من المؤلفين المسلمين .

وإذا حاكمنا نظريته التاريخية بالمعنى الدقيق خرجنا بنتيجة مشابهة : فاجتماع النوع الانساني للتعاون ضروري : «لتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه والا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه لإياهم» (١٧) . وأيضاً فان السياسة والملك هي كفسالة للخلق وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم ، سواء أكان الملك خيراً أو شراً (١٨) ، والمصيبة إنما تم بجمع القلوب ، وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه (١٩) ، وهكذا نرى ان الدولة المدنية نفسها تحقيق لجانب من الغاية الالاهية . ثم يمضي ابن خلدون فيميز ضرورياً متعددة من الدول ويصنفها حسب شريعة كل منها (٢٠) . وهذه العبارة التالية تستحق ان يوجه اليها الانتباه بخاصة ، نظراً لأن الدكتور روزنتال يقرر ان ابن خلدون : «لا يصدر أحكاماً عن القيم ولا يؤثر أي شكل من أشكال الدول على آخر» (ص : ٤٧) ولأن الدكتور عياد يقول أيضاً ان ابن خلدون «يحجم — خضوعاً — لبداه — عن ان يحكم في القيم» (ص : ١٢٣) وهذا هو نصها : «فما كان منه (أي الملك) بمقتضى القهر والتغلب واهمال القوة العصبية في مراعاة فجور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة

والسياسة ، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها (من غير نظر الشرع) (٢١) فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله ... وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط .

وتقف الشريعة في مقابل هذين النوعين من الملك وهي النوع الوحيد الكامل من الدول لأنها « حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخرى والدنيوية الراجعة اليها » (٢٢) .

وقد نجد حجة أخرى تؤيد بها قولنا ان الخلافة أو الدولة المتسالية تحتل في فكر ابن خلدون موضعاً مركزياً ، فقد قدمنا من قبل ان ابن خلدون يطور بحثه على أصول منطقية صارمة . وإذا نظرنا إلى التوالي في فصوله رأينا انها تؤدي إلى الخلافة وتبلغ أوجها بها (٢٣) . فإذا بلغ ذلك الحد توقف عنده ليتحدث في تفصيل مسهب عن التنظيم المرتبط بالخلافة (٢٤) قبل أن يمضي للبحث عن أسباب الانحطاط في الدول وانهارها . وفي سياق هذا الحديث يفسر الاستحالة التدريجية التي أصابت الخلافة العربية فجعلتها ملكاً (٢٥) وذلك بقوة العصية بين الأسرة الأموية (لا بين حكام الأمويين الاوائل) ، إذ استعادت تفوقها على الحماية الدينية التي كانت قد كبحت من جماحها أيام الخلفاء الراشدين .

وهكذا نرى انه من المستحيل علينا أن ننفي عن أنفسنا الشعور بأن ابن خلدون ، إلى جانب أخذه في تحليل تطور الدولة ، كان كغيره من فقهاء المسلمين في عصره مهتماً بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة وبين وقائع التاريخ . وسيلحظ القارئ المثاني انه ينبه الاذهان مرة اثر مرة إلى أن سياق التاريخ لم يكن كما هو عليه إلا لانتكاث الشريعة من جراء آثام ثلاثة هي : الكبر والترف والجبش (٢٦) . حتى التوفيق في الحياة الاقتصادية لا يتأتى إلا حين تكون أوامر الشرع مرعية (٢٧) . وبما ان البشر لا يتبعون الشريعة حكم عليهم ان يدوروا

في حلقة مفرغة من الارتفاع والانحدار ، وسيطرت عليهم نتائج
« طبيعية » محتومة نجمت عن تحكم الطبع الحيواني فيهم . بهذا المعنى قد
يكون ابن خلدون « تشاؤمياً » أو « حتمياً » ولكن تشاؤمه ذو أساس
أخلاقي ديني لا اجتماعي .

التعليقات

- Les Prolegomènes historiques** (Paris, 1863-68). (١)
- Taha Hussain, Etude analytique, et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun** (Paris, 1917). (٢)
- A. von Kremer, Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche, S.-B. Ak. (Wien, 1878).** (٣)
اما اسماء المقالات الاخرى فقد يرجع اليها في أي واحد من المؤلفات التالية .
- Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie sociale** (Paris, 1930), p. 95. (٤)
- Nathaniel Schmidt, Ibn Shaldun, historian, sociologist, and philosopher** (New York, 1930) p. 68. (٥)
- Kamil Ayad, Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Halduns, 2tes. Heft der «Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre» hrsg. v. Kurt Breysig** (Stuttgart and Berlin, 1930), pp. x + 209. (٦)
- Erwin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat.** (٧)
Beiheft 25 der Historischen Zeitschrift (Munich and Berlin, 1932), pp. x + 118.

(٨) نذكر هنا أيضاً عدداً خاصاً من مجلة « الحديث » بحلب في أيلول (سبتمبر) ١٩٣٢ في الذكرى المئوية السادسة لميلاد ابن خلدون وكل المقالات التي جاءت فيه كتبها باحثون عرب بارزون في أيامنا ولكنها غير متساوية في القيمة وإنما تدل على الاهتمام البالغ الذي نالته « المقدمة » في المجالات العربية المعاصرة . وهناك رأي انفرد به فريد وجدي صاحب الموسوعة الذي قال في مقالة موجزة غير وافية أن مقسمة ابن خلدون ليست كتاباً في علم الاجتماع أو في فلسفة التاريخ .

(٩) ترجمة دي سلا للمقدمة غير محكمة وذلك ما عرّفه المستشرقون منذ زمن طويل فالضرورة تستلحي إعادة النظر فيها (وإن كانت بجملها الراحنة لا غنى عنها) ومن حسنات كتاب الدكتور روزنتال أنه قدم ترجمات أكثر حرفية ودقة العبارات التي ترجمها بهون الأستاذ برجشتراسر ، وذلك ما ثبت لي بعد تفحصها . ولكنه وقع في بعض الأخطاء (ذكر الأستاذ جب في هذه التعليقة نماذج منها) .

(١٠) مقدمة الكتاب الأول (كاترمير ١ : ٦٥) .

(١١) المقدمة الأولى على الكتاب الأول ، الفقرة الأولى (ك : ١ : ٧٢) .

(١٢) الحسبة في الاسلام (القاهرة ، ١٣١٨) ص : ٣ .

(١٣) ك : ١ : ٣٣٧ - ٣٣٨ وفي ترجمة روزنتال ص ٣٩ .

(١٤) ك : ٢ : ٢٩٠ ، ١١ ، ٩٠ - ١٨ .

(١٥) راجع بخاصة الفصل : ٦ من الكتاب الثاني وعند روزنتال ص ٦٨ - ٦٩ (ك : ١ : ٢٣٠ - ٢٣٢) و ٢ : ٢٧ (ك : ١ : ٢٧٥) .

(١٦) الفصل : ٦ من الكتاب الثالث (ك : ١ : ٢٨٦ - ٢٩٠) وروزنتال ص : ٥٤ .

(١٧) الفصل الأول من الكتاب الأول - المقدمة الأولى (ك : ١ : ٧٠ - ٧١) .

(١٨) الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك : ١ : ٢٥٩ - ٢٦٠) .

(١٩) الفصل : ٤ من الكتاب الثالث (ك : ١ : ٢٨٤) .

(٢٠) الفصل : ٢٥ من الكتاب الثالث وعند روزنتال ٦١ - ٦٢ (ك : ١ : ٣٤٢ - ٣٤٣) .

(٢١) في ترجمة دي سلا لم يدرك المقصود من قوله « من غير نظر الشرع » وقد ورد في كاترمير بعد قوله : « بمقتضى السياسة والحكمة » .

(٢٢) قدم هذا الحكم نفسه على نحو منابر بعض الشيء في الفصل : ٢٠ من الكتاب الثاني (ك : ١ :

٢٥٩ - ٢٦٠) ومنه يتضح ان مضمون مصطلح «خلافة» عند ابن خلدون عام وغير مقصور على الخلافة في الواقع التاريخي .

(٢٣) كتاب روزنتال بارع إلا في شيء واحد يعد أكبر نقص فيه وذلك انه أهمل الترتيب المنطقي لمرصه ، وبالتفكير في ترتيب فصوله شوه - دون أن يفطن - وجهة نظر المؤرخ . فمثلاً جاءت العبارات في فصل عنوانه «تطور الدولة» على الترتيب التالي . الكتاب : ٢ ، الفصل : ١٥ : ٣ ، ١٤ : ٣ ، ١٧ : ٢ ، ١٦ : ٣ ، ١٥ : ٢ ، ١٨ : ٣ ، ١١ : ٣ ، ١٢ : ٣ ، ١٦ : ٢ ، ٢٢ : ٣ ، ٢ : ٣ ، ٣ : ٢ ، ٤ : ٢ ، ٥ : ٢ ، ٢٣ : ٣ ، ٧ : ٣ ، ٨ : ٣ ، ١٨ : ٣ ، ١٠ : ٣ ، ١٣ : ٣ ، ٤٧ : ٢ ، ٤٦ : ٢ .

(٢٤) يقول الدكتور عياد ان ابن خلدون ينكر ان تكون الخلافة (أو الإمامة) دعاية من دعائم الايمان ولكنه يمجز عن ان يرى ان ابن خلدون إنما يتكرمبدأ الشيعة وأنه في حجيجه ضد الضرورة العقلية للخلافة (الكتاب ٣ : ٢٦ ، وك : ١ : ٢٤٥ - ٢٤٦) على اتفاق تسام والمبدأ المعتد الذي وضعه الماوردي (ص : ٤) .

(٢٥) لاحظ بخاصة قوله في الفصل : ٢٨ من الكتاب الثالث (ك : ١ : ٣٦٧ وما بعدها) : « ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً » . (ك : ٣٧٥ السطر ٩ - ١٠) . وهذا المثل يوضح ان ما كان يعنيه ابن خلدون من التطور « الطبيعي » في الحياة الاجتماعية والسياسية مختلف عن المبدأ الآلي الذي يراه الدكتور عياد المظهر البارز في نظريته .

(٢٦) يتهم الاستاذ بوتول نظرة ابن خلدون (ص : ٨٨) بأنها موجهة بقوة ميل فكري « سادي » تتميز به القرون الوسطى ، ويبدو لي أن هذه شطحة طائشة جانبت الصواب . راجع ثانية الفصل السادس من الكتاب الخامس (ك : ٢ : ٢٩٠) .

(٢٧) الفصل : ٣٨ من الكتاب الثالث (ك : ٢ : ٧٩) .

مبنى الفكر الديني في الإسلام

١ - الأساس «النسبي» في هذا المبنى

غاية هذه المقالة والمقالات الثلاث التالية لها في هذا النسق ، تحليل النزعات الدينية لدى المسلمين ، والمصادر التي استمدوا منها ، والفكر التي توجهت - بعامة - ماهية تصورهم لله ، وكيف يرون العلاقة بين الغيب والعالم المنظور . وربما لم تكن الأفكار التي نستخلصها اسلامية ، وليس من الضروري أن تكون كذلك ، فكثير منها ، أو معظمها في الواقع ، له ما يماثله في الأديان الأخرى ، غير أن الفكر الديني الاسلامي يستمد طابعه المميز له من جمع تلك الأفكار وصياغتها . ولن نستوقفنا في هذا المقام التفاصيل في شؤون التاريخ والمبادئ*

* آثرت وضع مصطلح «النسبية» في مقابل Animism إذ النسبة هي النفس أو الروح كما أن اللفظة الانجليزية (اللاتينية الأصل) تعني المبدأ القائل بوجود الارواح أو النسم في المظاهر الطبيعية . وبين اللفظتين تقارب صوتي ملحوظ .
- المترجم -

إلا ان تكون مقدمات وتعليقات تاريخية موجزة مما قد يستدعيه التوضيح والبيان .

وكلمة « صياغة » لا تعني الاقتصار على التعريف الكلامي المستمد من نظام مقرر ، فمن الهام لدينا من البداية ان نفرق بين التعبير الشفوي عن الشعور الديني أو الحدس وبين اكسابه الصيغة العقلية في شكله باستعمال مصطلح منطقي أو فلسفي . مع ان الثاني قد يؤثر بدوره في صور الفكر الديني وفي التعبير التلقائي عن التجربة الدينية ويحدد لها وجهتها . بل مثل هذه التفرقة لازم عند النظر في القرآن نفسه ، فان الحدود والتعابير التي وردت فيه هي المنطلق الذي صدر عنه الفكر والمعتقد الاسلامي — على وجه التحين — ، وعنه إذن انبثقت صياغتهما المنهجية المنظمة ، ومع ذلك فان تلك الحدود والتعابير ليست منهجية منظمة بالمعنى الكلامي ، وإنما هي أقوال شفوية مباشرة تعبر عن مواقف تلقائية معينة ، وعن أفكار تم اقتناصها بقوة الحدس . وهذه المواقف وتلك الأقوال قد أصبحت جوامع أساسية حاسمة للفكر الاسلامي بعامة بعد ان قررها القرآن ومنحها القوة العليا في التصريف والتوجيه .

وتلك المصادر أو الجوامع للفكر الاسلامي الديني قد تصنف في فئات أربع :

- (١) المواقف والمعتقدات البدائية التي ظلت حية في الأمة الاسلامية .
- (٢) تعاليم القرآن وأثره مشفوعين بالسنة النبوية .
- (٣) قيام علماء الكلام ورجال الدين بتنظيم المعتقد الاسلامي والاخلاق الاسلامية على أصول منهجية .
- (٤) تأثير الطرق الصوفية .

وليس في مقدورنا دائماً أن نضع حدوداً حاسمة بين هذه الفئات ، ولكن هذا التصنيف مفيد من أجل التحليل والبحث ، وقد يمكن تطبيقه على المواقف عند أية طائفة اسلامية ، وكل تلك الطوائف تختلف احداها عن الأخرى بمقدار الأثر النسبي الذي تتلقاه من هذه العوامل الأربعة ، وربما لم يكن الاختلاف بينها في الجانب النظري ولكنه حتماً اختلاف في التطبيق .

وبما ان كل بحث من هذا القبيل يتلون ضرورة بالترعات والأساليب الذاتية لدى كاتبه فقد اندرجت في هذه المقالات ، بين الحين والحين ، بعض التأملات التعميمية . وإذا شعر القارئ اني قد وضعتها في صيغ مطلقة ، فأرجو ألا يعدها مقررات مصمتة ، وإنما هي مقدمات أردت أن يعي القارئ منها وجهة نظري ، وان يقوم الآراء التي تعبر عنها ويتقدها .

أما لفظة «الاسلام» في هذه المقالات فانها تشير — أساساً وفي المقام الأول — إلى تصور ديني للحياة ، ومهما يتسرب إلى المصطلحات الدينية والاجتماعية من عناصر وعوامل ثانوية فان الالب أو العامل المحدث للبناء — لا العناصر الدخيلة الثانوية — هو السر الباطني لمعنى الحياة ولقصارى غايتها في هذا العالم ، أيأ كانت الصور والاشكال التي تتخذها الحياة .

وكل امرئ حاول استكناه طبيعة المواقف الدينية لدى ناس مختلف نظرتهم إلى الكون اختلافاً بعيداً عن نظرتنا ، ناس وجهة نظرهم — كلياً أو جزئياً — ماثورات مباينة لماثوراتنا ، كل امرئ حاول ذلك لا يستطيع أن يهون من شأن الصعوبة التي تواجهه في محاولته . إلا أن العقل الغربي الحديث يعسر عليه — بوجه خاص — ان يقوم بتلك المحاولة ، لأن الدين ، سواء أكان في صورة قوة محسوسة أو قوة ذات أثر روحي ، يتطلب تدريب ملكة الادراك الحدسي ،

أي يتطلب طفرة العقل التي تعبر خضم كل المعلومات والمناهج المتبعة في التحليل العقلي والمنطقي وتنحطى حدوده ، لتستكنه بالتجربة المحسوسة وعلى نحو مباشر عنصراً ما من العناصر القائمة في طبيعة الأشياء مما لا يستطيع التعقل أن يصفه أو يحدد هويته . « الإيمان هو الثقة بما يرجى والإيقان بأمور لا تُرى » . أما الرجل الغربي النموذجي الذي ورث الفكر الانجليزي العقلاني وقيم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وأصبح موجهاً عقلياً بقوة ذلك الفكر ، أو بقوة الفكر الالسماني وقيم السنوات المائة والخمسين الماضية ، فقد هزلت وأهملت لديه ملكة الحدس حتى انه ليأبى أن يسلم بمحض وجودها ، ولا يستطيع أن يتصور كيف تؤدي عملها . ولذلك أصبحت أحكامنا الدينية — نحن الغربيين — شديدة الاختلال .

وعلى أهمية الحدس في الحياة الدينية فانه هو نفسه أيضاً شديد الاختلال إلا إذا ارتبط جوهر رؤاه بفهم عقلي للأشياء عامة . وهذا الترابط سلبي من أحد نواحيه لأن الفهم العقلي للطبيعة يحول بين الخيال الخامس وبين ان يتابع تهويماته المتقلبة ، وهو يوسع من نطاقه تدريجياً فيخلصه من بعض نماذج الخطأ الثانوي الناشء عن الجهل بالنظم الطبيعية كالإيمان بالتنجيم وبأثر ظاهري الكسوف والخسوف . أما التصور الحدسي فانه من ناحيته يؤكد دوماً نقصان المعلومات التي يتصرف بواسطتها الذكاء العقلي ، وهذا بدوره يتمخض عن التبادل الايجابي بين المثل الدينية الأخلاقية والمثل الفلسفية ، إذ ان الخيال الديني يظل يهيء دائماً أهدافاً جديدة للفلسفة ، فتضطلع الفلسفة بتعريفها وجعلها متكاملة مع العالم العقلي . وتلك هي وظيفة علم الدين وجوهره : ان يحدد الأفق الذي تجوبه رؤى الحدس ، بعض الوقت ، حتى تعود إلى المغامرة بعد وقت طويل أو قصير ، بحثاً عن تجربة جديدة .

وهذا الصراع والتداخل بين الحدس والتعقل ، بين الشعور والذكاء ، أو بين القلب والعقل (كما يقول بسكال والشرقيون) نخفي - إلى حد ما - في الأديان الكبرى ، إذ يصبح مقررأ مقدراً أو شكلي الصبغة . كلا العنصرين اللذين يكونان الحياة والموقف الديني يوجهان في مسارب محددة ، يعبر عنها في صورة رمزية معطاة ، وينبثقان في نماذج مقرررة من الفكر والعبادة . وهذا الموقف المعقد يسبب أحياناً نشوء نوع من اللاهوت أو علم الكلام يحاول أن يفسر معنى الرموز والنماذج بمصطلحات عقلية ، ولكن تلك الرموز والنماذج نفسها ، لا علم الكلام ، هي التي تستثير مشاعر العابد وخياله . ولا يستطيع دين من الأديان أن يكفل لنفسه البقاء إلا إذا ظلت رمزيته كفاء بمهمته لا فحسب في إحاثها بالخشوع وضبطها للارادة والاعمال لدى معتقي ذلك الدين ، وإنما أيضاً في توسيع نطاق تصورهم بحيث يتجاوز حدود العالم المادي المرئي المادي .

ولا تكون قيمة الرموز الدينية والاستجابة الشعورية التي تثيرها في أية جماعة دينية متساوية لدى أفرادها جميعاً بل نجد على العكس من ذلك ان ثمة خلافات واسعة - في هذا الصدد - بين فريق وفريق بل بين فرد وفرد . وكلما كبرت الجماعة ، وكلما اتسع التباين بين الفرقاء المنضوين تحت ظلها في أساليب الحياة وفي الموقع الجغرافي وفي المجالات الاقتصادية وفي المستويات الحضارية أو الثقافية وفي الاصول التاريخية والتقاليد الاجتماعية ، عظمت الخلافات بينهم في نزعاتهم ومواقفهم الشعورية والخيالية والعقلية من الرمزية الدينية . ويظل هذا الخلاف قائماً ينحدر من جيل إلى جيل رغم كل الجهود التي يبذلها رجال الدين والوعاظ والمصلحون ليصبوا الجماعة في نسق مشترك من النظرة والفكر والعمل ، ويوحدوها ويشدوا من أزرها بالتماسك والأحكام . والأمثلة على ذلك في داخل

كل جماعة مسيحية أمثلة معروفة مألوفة لا حاجة بنا إلى الاستشهاد بها في هذا المقام .

ولعل هذه الازدواجية بين الخلدس الديني والتعقل الكلامي لم تكن أوضح أهمية أو أكثر سطوعاً في أي جماعة دينية عظمى مثلما كانت في الاسلام . وهي تنضح أيضاً في الاسلام في أوسع صور التباين في المستويات ، ابتداء من التفسيرات السحرية «النسمية» حتى أكثر التصورات حظاً من الروحية حسباً يعكس كل منها ، فيما يقوله روبرتسون سميث : « عادات من الفكر تميز مراحل جد متباينة من التطور العقلي والاخلاقي » . والحق ان الصراع بين هذه التفسيرات لا يشكل فحسب القصة التاريخية للتطور الديني الاسلامي وإنما يميز الموقف الداخلي للاسلام — من حيث هو دين — في العصر الحاضر .

إن نشأة الاسلام في مجتمع مؤمن « بالنسمية » — مجتمع الجزيرة العربية الجاهلية ، حقيقة ذات أهمية بالغة في تاريخ الاسلام . نعم انه لم يستمد أصوله ولم يتطور من صميم ذلك المجتمع ، بل على الضد من ذلك كان ثورة على المبادئ النسمية العربية ، ولكنه لم يستطع إلا أن يعكس — بعض الشيء — لون البيئة التي فيها نشأ .

ولقد وصفت الملامح العامة في النسمية العربية في مؤلفات عديدة مشهورة ، ووجد دارسوها أنها شاركت النسمية عامة في سماتها الفارقة : في أن نطاق القوى الغيبية واسع مترامي الأطراف ، وان الانسان في جميع الأحداث اليومية يظل على اتصال مستمر بتلك القوى ، وانه دائماً عرضة لمؤثراتها وأفعالها ، وان أنواعاً كثيرة من الموجودات والأحداث الطبيعية تواجه بالخوف أو الرهبة لأنها مجلى للقوى الغيبية أو مثابة لها . فكان العرب يؤمنون بالقوى السحرية التي كانت تتخذ من تلك الموجودات ، كالانصاب المسكونة والأشجار القلمسة والآبار ،

مساكن تتردد اليها أو تستقر فيها . أو يؤمنون بالموجودات التي تحمل فيها كائنات بعضها من البشر كالسحرة والعرافين ، والشعراء أيضاً . وأكثرها من غير البشر . وهذا الفريق الثاني هم الجن ، وقد اختلف علماء الانثروبولوجيا حول الأصول التي انبثقت منها الايمان بطبيعتهم العفريتية وقوتهم . غير ان البحث عن أصول الايمان بهم لا يدخل في سياق هذه الدراسة ولذلك يكفينا أن نقول ان ذلك متصل بما سماه وستمارك : « ظواهر غريبة عجيبة توحى بأن وراءها ميبأ ارادياً ، وبخاصة ما كان منها يزرع الخوف في نفوس الناس » (١) .

وقد تكون القوى السحرية الصادرة عن كل تلك الموجودات أو الكائنات طيبة وعندئذ تسمى « بركة » ، أو خبيثة كالأصابة بالعين — مثلاً — وقد نلخص الدين العربي القديم ، في أجفسي أشكاله ، بأنه محاولة للعثور على أقوى ما يستطيع منح البركة والافادة منه لصعد الشر المائل أبداً الذي تنضح به الأرواح الشريرة . ولكن ليست هناك شواهد تدل على وجود احتفالات شعائرية في بلاد العرب تماثل ما يفعله الأطباء الافريقيون ، وان تكن لفظة « طب » في العربية على ما يظهر كانت تعني « السحر » في البداية . وكانت ذروة الشعائر في الوثنية العربية هي الحج القبلي إلى نصب مقدس في أزمنة معينة ، إذ كان على العباد أن يراعوا بعض القواعد في الملبس وحلق شعر الرأس وغير ذلك وان يتجنبوا بعض المحرمات ، وينتهي الاحتفال بالطواف حول الحرم ، وبتضحية حيوان أو حيوانات على النصب ، وبوجبة جماعية من القربان .

في هذا العالم المحصور في نطاق القوى الغيبية كان العنصر الالهي قريباً مألوفاً . وقد يبدو هذا لأول نظرة مناقضاً للواقعية الساطعة التي فرضتها على العرب الظروف المادية في حياتهم وتمثلت في أشعارهم . وفي ذلك يقول د. ب. مكدونلد : « لا يظهر العرب أنفسهم

متهاونين في شؤون المعتقد على وجه الخصوص وإنما يبدون عنيدين ماديين كثيري التساؤل ، شكاكين يسخرون من خرافاتهم وعاداتهم ، مغرمين باختبار القوى الغيبية — كل هذا على نحو من الخفة والطيش يكاد يكون طفولياً ^(٢١) . غير ان التناقض ليس الا أمراً شكلياً . فالشكية والخرافة وجهان لحال واحد كما دلت على ذلك أمثلة كثيرة في أيامنا .

بل ان لهذه الشكية حدودها ، إذ كانت خاصة لا عامة . فقد يسأل العربي : أهذا العراف أم ذاك هو الكاذب ، وقد يركب الغرر فينتهك حرمة ما ، ولكنه لم يكن يشك في ان وراء كل الظواهر المريئة عالماً غير مرئي . وأنا واثق من أن جانباً كبيراً من النجاح الذي أحرزه محمد (ص) في دعوته إنما كان مرده إلى ان مستوى الفهم العقلي بين كثير ممن استمعوا له كان قد ارتفع إلى حد فقدت عنده الرموز والطقوس القديمة معناها وقيمتها ، ولم تعد ترضي تلهفهم إلى تفسير ما يكمن وراء الظواهر الخارجية .

سأتحدث في المقالة الثانية عن المسارب الجديدة التي يتسرها القرآن للطاقات الشعورية والخيالية لدى العرب وعن أثرها في المواقف الدينية الاسلامية . أما في هذا المقام فان ما يهمنا هو جمهور العرب الوثنيين الذين تاملوا التعاليم القرآنية دون أن يتخلوا تمام التخلي عن معتقداتهم القديمة . كان ما حققه محمد لديهم هو انه فرض قوة مهيمنة عليها باسم « الله القوي المتعال » وجعلها فوق ما عندهم من حصيلة « نسبية » . وبذلك ظل الموروث العربي القديم قائماً تحت هيمنة ذلك القادر الاعلى . وظل لديهم إيمانهم بالسحر ، وبالقوى الغيبية وبخاصة الشرير منها كالجن والقرينة أو التابع — كل هذه المعتقدات واشباهها ظلت قائمة مصبوغة بصبغة اسلامية تكثف هنا أو ترق هنالك ، لتلعب دوراً كبيراً في أفكار المسلمين عن العالم ، وبخاصة بين الجماهير الأمية ، وان لم يكن ذلك الأمر مقصوراً عليها . ولقد حلل

د.ب. مكدونالد هذا الموضوع تحليلاً شافياً في محاضراته في «الموقف الديني والحياة في الاسلام» .

وربما كان المتوقع ان يتضاءل اثر «النسمة» العربية بعد أن خرج الاسلام والعرب من حدود الجزيرة وانتشروا في غرب آسيا وفارس ، وان يكون تضاوُّله نتيجة احتكاكهم وصراعهم مع الشعوب ذات الحضارة القديمة وصاحبة تراث المعتقدات الزرادشتية والمسيحية والهلنستية . وهذا موضوع لم ينل بعد دراسة وافية مستقصية ، فأية نتائج اذكرها في هذا المقام ليس لها إلا وزن الانطباعات الذاتية . غير ان بعض الوقائع تبدو واضحة . فقد كانت لدى تلك الشعوب أيضاً ، على الرغم من اعتناقها للمذاهب وأديان معتمدة ، طبقة كبيرة جداً من الشعائر والعبادات القديمة والمعتقدات الشعبية المتصلة بأصول نسمة . وحيثما كانت هذه المعتقدات والعبادات مضادة لمجموع الأفكار الاسلامية والعربية (مثل بعض شعائر الحصب القديمة بين الشعوب الزراعية) فان شدة «الزخم» العربي الاسلامي أقصاها في الواقع العملي ، بين من اعتنقوا الاسلام ، في أقل تقدير . ولكن حيثما كان من السهل التوفيق بينها وبين «النسمة» العربية ، كالإيمان بالتنجيم مثلاً ، فقد اتحد التياران وقوى أحدهما الآخر .

وبعد نهاية الفتوحات العربية الاسلامية مرت ثلاثة قرون كان انتشار الاسلام في أثنائها — على اتساع نطاقه — متوقفاً في الواقع العملي ، وهذا ما هياً للترعات الدينية والمعتقدات لدى العرب الاصليين المهاجرين ولدى الشعوب التي امتزجوا بها فرصة سائحة ووقتاً كافياً كي تتداخل معتقدات الفريقين ونزعاتهم تداخلاً كاملاً وتتكون من ثم الأمة الاسلامية في القرون الوسطى . وفي خلال تلك القرون توصل الفريقان إلى شيء من اتوازا بعد مرحلة طويلة من المنازعات الكلامية . فأنشئ علم الكلام الاسلامي بمصطلح منطقي عقلي ، فأفاد هذا الاتجاه في صدِّ أثر الخرافات

الجاسية ومقاومتها .

وفي الوقت نفسه رجّح الاتجاه الكلامي الجانب العقلي من الدين على الجانب الشعوري ، ومن ثمّ كون مقاومو التيار العقلاني الكلامي جمعيات ليوكدوا ويستثروا التجربة الحسية الذاتية المتعلقة بالعنصر الالاهي الغيبي الحالّ في الأشياء . وحددت هذه الطرق الصوفية نفسها في البداية بالآفاق التي بسطها القرآن والسنة الاسلامية ، ولكن لما أخذ المتصوفة يؤكدون بقوة متزايدة على قرب العنصر الغيبي المحيط احاطة كاملة ، بدأوا يستمدون من مصادر أخرى ، ومنها المعتقدات والعبادات القديمة التي كانت شائعة قبل الاسلام . وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر كان مصطلح « تصوف » قد أصبح يشمل نطاقاً واسعاً من النزعات والأصول الدينية ابتداء من ذلك التكامل الروحي الرفيع الذي يضاهي مثيله في الاديان الأخرى حتى شيء لا يفترق كثيراً عن الشعوذة المحض المتلبسة بلبوس اسلامي ظاهري .

عند هذه النقطة أدخلت الموجة الثانية الكبرى من التوسع الاسلامي في آسيا الوسطى والهند واندونيسيا وافريقيا إلى حظيرة الاسلام شعباً ذات موروثات دينية وحضارية تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك الموروثات التي كانت في مراكز الحضارة القديمة بآسيا الغربية ومصر ، شعوباً دياناتها السابقة اما نسمية خالصة كالزنوج والترك واما نسمية ذات شعبة من الهندوسية كما هو الشأن في الهند وسومطرة وجاوة . وكانت النتيجة الحتمية لذلك ان استقوى موروث النسمية استقواء شديداً ، وكان ما يزال باقي الأثر في المعتقدات الاسلامية الشعبية . ومن الواضح ان استئصال الطقوس الوثنية الراسخة بين زنوج غرب افريقية مثلاً لم يكن ممكناً في سهولة مثلما انها لم تستأصل تماماً من بين الجماعات الزنجية القديمة ذات الاصول الوطيدة في امريكا . وبما ان اجتذاب الناس إلى الاسلام كان يتم على أيدي رجال الطرق الصوفية لا على أيدي علماء

الكلام ، انتهى اعتناق الداخلين الجدد في الدين إلى نوع من التسوية ، جعل كثيراً من الأفكار التسمية القديمة تؤثر في حياة المعتنقين الجدد وفي تفكيرهم .

وكان الموقف النهائي الناجم أكثر تعقيداً من هذا حسبما سنرى حين نتحدث عن نشاط بعض الطرق الصوفية في مقالة أخرى . ومن الخطأ المحض ان نفترض بأن الاسلام لم يكن إلا حجاباً اختفت وراءه المعتقدات التسمية القديمة . نعم قد يكون هذا صحيحاً في الدرجات الدنيا من السلم ولا تزال الأمثلة موجودة بين الشعوب النائية . ولكن إلى جانب هؤلاء هناك نسق متدرج من المراقبي يقابل ما أحدثه المبدأ الاسلامي والتعاليم الاسلامية من تغفل مؤثر وتأثير نافذ .

ومن الضروري عند هذا الحد ان نفرق بين المعتقدات التسمية والرموز التسمية . كل الاديان الحية تحتفظ (بل ربما وجب أن تحتفظ) بعدد معين من الرموز ، كانت تتصل أصلاً بالشعائر والمعتقدات التسمية . وقد حرص عظماء المعلمين الدينيين في سياق التطور الديني على ان لا يحطموا الرمزية التي تساعد في استشارة المبنى التخيلي الذي تنبثق منه الروى الخلدسية الدينية ، ولكنهم منحوا تلك الرموز تفسيراً جديداً يحول قيمتها الروحية والعقلية تحويلاً كاملاً ويستخلصها من غمار الموروث التسمي . واذن فالتفرقة التي نعينها تفصل بين من لا يزال الرمز التسمي يحمل لديهم ملابس تسمية ومن انتحل الرمز لديهم قيمة جديدة ومغزى سامياً . ومن أجنى صور المادية ان يظن ظان ان الرمز يحمل معه دائماً وبالضرورة ملابس البدائية . هكذا هو تقديس الحجر الأسود في الاسلام وكان في الأصل رمزاً تسمياً فحولته محمد (ص) إلى شجرة مرتبطة بعبادة الاله الواحد ، مثلما تحولت قرابين الهيكل وأكل القربان الوثني فأصبحت قرباناً مسيحياً مقدساً .

ومع ذلك فلا أحد ينكر انه ما تزال بعض المواقف والمعتقدات المستمدة من النسمية البدائية راسية في مبنى الفكر الديني بين جميع الشعوب الاسلامية . وتؤيد هذه الحقيقة تأييداً بعيداً تلك المؤلفات العديدة التي كتبت عن المعتقدات الشعبية لدى مسلمي افريقية الشمالية ومصر وسورية واندونيسيا . ويكفي في هذا المقام أن نورد بعض الملاحظ التي لم تنشر عن الاسلام في الهند كتبها قبل حوالي ثلاثين سنة السير توماس ارنولد وهو عالم دقيق فيما يكتب ، أقام طويلاً في الهند ، وتعرف إلى مسلميها ، وهو متعاطف مع الاسلام ، وكل هذه أمور ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات ، وان كان من المحتمل أن بعض العادات التي يذكرها قد اندثرت منذ عهدئذ :

• الاسلام في الهند مليء بمثل هذه البقايا على الرغم من الجهود الدأبة التي يبذلها علماء أهل السنة لاستئصالها . فهناك أولاً بقايا الشعائر والعبادات المحلية حيث يبقى أحد المزارات محجة للعبادة الدينية وان تغير اسم الإله أو اسم الولي مثلما اختفى الدين الأول أمام زحف الدين المنتصر . وقد تم هذا كثيراً في حال المزارات البوذية في الشمال الغربي من الهند وتم ما هو أكثر منه أيضاً في كشمير .

• وهناك عدا مثل هذه الشعائر والعبادات بقايا لم يحاول الناس فيها أن يخفوا الطابع الحقيقي للشعائر أو المعتقدات الهندية ، فمثلاً : في الهند الغربية مسلمون من طبقات العمال كبنائي الطوب والأحجار والجنائين والجزارين وغيرهم ، يزورون الآلهة الهندية علناً ، ويقدمون لها النذور ، وقلما يذهبون إلى مسجد ، ونادراً ما يؤدون الفسروض الاسلامية ، باستثناء الختان . وهم يرتدون نفس الملابس التي يرتسها اخوانهم من الطبقة الهندية المماثلة ، وهذا يحدث في بلد يقوم فيه التمايز في العقائد — عادة — باتخاذ زي محالف مميز . ومعظمهم يؤمن بالالاهة متشفاي وهي الالاهة التي تدون طالع الطفل في الليلة السادسة

ليوم ميلاده . وهم يؤمنون أيضاً بالالاهة ماريامي (المنية) التي يعبدونها لتنجيهم من مرض الهواء الاصفر (الكوليرا) ، ويؤمنون بالربة مهاسوباء ، ربة الحقل ، ويقدم لها الزراع دجاجة أو عتراً في أيام الحصاد أو حين يبدأ موسم البذر الجديد .

« أما عبادة سيتالا ربة الجلدي المرهوبة فهي منتشرة بين أشد الطبقات فقراً في أرجاء الهند جميعاً . وتراعي النساء بخاصة عبادة تلك الربة . وتشعر الأم المسلمة من تلك الطبقة في قرى البنجاب الشرقي — مثلاً — إذا لم تقدم قرباناً لسيتالا أنها عرضت حياة طفلها للخطر طيشاً منها وتهوراً .

« وفي البنغال يشارك بعض المسلمين أنفسهم في عبادة الشمس ، ويقدمون لها قربان خمر كما يفعل الهندوس أنفسهم ، وبعض الفلاحين المسلمين يقدمون التقلعات إلى الربة الراعية للقرية قبل بذر الارز . وأحياناً يلتقي هندوس البنغال ومسلموها عند مزار واحد ، ويقدمون الدعوات لمعبود واحد وإن سموا المعبود باسمين مختلفين . فالهندوس يسمونه مثلاً « ساتيا نارين » ، ومسلمو البنغال يدعونه الشيخ ساتيا . وفي مقاطعة من مقاطعات البنغال اسمها سونثال فرجناس ، ترى المسلمين كثيراً ما يحملون الماء المقدس إلى مزار الالاه ييدياناث ، وبما أنهم لا يؤذن لهم في دخول الهيكل ، فإنهم يصبون الماء قرباناً في خارجه . ومن اللافت للنظر كثرة عدد المسلمين من الطبقات الدنيا الذين يشاركون في عيد درجا فوجا وهو عيد لهندوس البنغال ، بل ان الشعراء المسلمين نظموا قصائد دينية تكريماً لهذه الإلاهة ، اهـ .

إن استمرار مثل هذه الخرافات يحمل مضمونات نسيت في أوروبا وشمال امريكا ، أو أصبح الناس هنالك يعجزون عن استساغتها وتقديرها ، ومن السهل على من بلغوا مستوى عالياً من الفهم العقلي في

تفسير نظم الطبيعة — مسلمين كانوا أو غير مسلمين — ان يزدروا هذه الخرافات ، ولكن ازدراءها فحسب معناه اغفال آثارها وامكاناتها ، فبين هذه النزعات والأفكار وبين النسمية لدى وثنيي العرب قرابة واضحة ، وموقف الاسلام ومهمته اليوم في مواجهة هذه الخرافات هما — عملياً — نفس موقفه ومهمته في أيام محمد . وليس في هذا الوضع شيء شاذ أو جديد وإنما هو يقدم لنا مثلاً فذاً معاصراً عن استمرار المشكلات التي واجهت رجال الدين المسلمين خلال القرون ، وعن اتحاد تلك المشكلات في نوعها . إن وقائع التاريخ والجغرافيا قد حكمت على الاسلام في نشأته وفي مراحل تطوره أن يتمرس تمرساً فورياً مستمراً بالظواهر اللاعقلية في النسمية أكثر مما يتمرس بالشك والكفر الدقيق ، ابني العقل الواثق المعتد بذاته ، اللذين واجهتهما المسيحية .

ولكن تلك الخرافات ليست — بأي حال — الموروث الوحيد من النسمية ، ولا هي أعظم تلك الموروثات خطراً . ونكاد نكون في غير حاجة إلى أن نؤكد في هذا العصر ان الأساس التسمي ليس وقفاً على الشعوب التي تدين بالاسلام ، ذلك ان النسمية بكل ما فيها من مخاوف ومن مظاهر لاعقلية ومن قوى خيالية ، تكمن في العقل الباطن من كل دين لأنها جزء لا يخلص منه من موروث البشر ، هي تراث خمسمائة ألف عام سابقة على الخمسة آلاف عام التي شهدت تطور الأديان . ومهمة الدين الأولى أن ينظم هذه البقايا البدائية ويسيطر عليها ، وهي بقايا تكمن تحت وجودنا الواعي . فالدين يحكم ويوجه الدوافع المستكنة في تلك البقايا لتتخلى عن غاياتها المتمركزة حول الذات ، ولولا الدين وتوجيهه لظلت تلك الغايات ذاتية فوضوية ، فاذا حقق الدين ذلك تحولت المخاوف اللاعقلية التي تلوح واضحة في النزعات النسمية إلى اجلال ديني وأخلاقي . وكلما كان الدين

« أعلى » ، أي كلما كانت محمولاته الفكرية كلية ، زادت قدرته على أن ينقل الخيال من دائرة المصالح السي لا تتعدى حدود الذات ، حيث تكون البقايا النسمية في أقوى صورها ، إلى موضوعات وغايات كلية .

ولا يستطيع تحقيق هذا إلا الدين ، لأن الدين نفسه ينبع من الحياة الخيالية ويظل في الأساس جزءاً منها . وقد يستطيع العقل ان يقوي صور السيطرة التي يحققها الدين على هذه الدوافع ولكنه لا يستطيع أن يسيطر عليها ، بل ولا ان يحولها ، لأن حياة الخيال مستقلة عن العقل . وقد دلت التجربة حتى اليوم ان العقل حين حاول أن يأخذ السيطرة الكاملة على عاتقه لم تعد الدوافع الخيالية تجري في روافد مُخَصَّبة بقوة الدين واستبصاراته ، بل انفجرت بسين جميع الشعوب في أشكال عنيفة شاذة متقلبة ، وتعلقت بأسباب أشد الرموز بعداً عن العقلية ، على الرغم من كل ما يشاء العقل تحقيقه .

وليس هناك أي دين حي غابت عن عينه هذه الحقائق أو أهمل مهمته في رفع الوعي الناقص وتصعيده . فالمسيحية تمسكت وما تزال تتمسك بمبدأ الخطيئة الأصلية ، والاسلام ينكر هذا المعتقد ، غير ان فكرة « النفس الامارة بالسوء » تتخلل جميع المؤلفات الاسلامية الدينية منها والأخلاقية . ولما كان الاسلام خلال وجوده كله منهمكاً بقوة في مصارعة النسمية الساذجة ، فان استمرار هذا الصراع وجهه على الدوام المحور الأول في حياته ومجالاته الدينية في اتجاهات تختلف عن اتجاهات المسيحية ، اختلافاً يكون أحياناً واسعاً .

وقد أسهم هذا الصراع نفسه — في الوقت نفسه — كما أسهم انضواء ناس جدد من بيئات ذات معتقدات نسمية في ظل الاسلام في ان يتمسك الاسلام بمعتقد قوي يقول بقرب العالم غير المرئي وبواقعيته . وقد

اكتسبت القوى الخيالية في داخل الاسلام بعداً جديداً من الاستبصار الحدسي والاستنارة بعد أن تخلصت من طغيان المخاوف اللاعقلية ومن أنانيتها المرتبطة بالأرض وتقبلت راضية سيطرة العالم غير المرئي . ليس هذا فحسب ، بل ان هذا الاستبصار الحدسي قد وضع أسساً أخرى للاتساع في القوى العقلية عن طريق بذل الجهود لبلوغ « فهم » أكمل للحقائق التي كشف عنها الحدس .

٢ - محمد (ص) والقرآن

ألمحنا في الفصل السابق إلى ان الأديان العربية القديمة وما فيها من قوى غيبية تمثل القبائل قبيل بدء الدعوة الإسلامية لم تعد ترضي المشاعر والاستبصارات الدينية لدى كثير من العرب . والدلالة البينة على ذلك هجر المزارات المحلية ، وازدياد الحج إلى المزارات المركزية التي تقدسها مجموعة من القبائل (والكعبة من أهمها) . ويبدو ان احتشاد جموع تشترك في شعائر دينية واحدة لدى تلك المزارات العامة ولتد شعوراً بسمو ديني انعكس على الأديان القبلية فأبرز قلة جدواها . ومع ان شعائر الحج احتفظت — على ما يظهر — بطابعها وملابساتها التسمية فان وجود مزار مشترك عام يوحي باعتراف القبائل بإله مشترك . ويدل كثير من الدلالات على انه كان في بلاد العرب اعتراف بإله أعلى سمي — على نحو غامض — الإله أو الله ، سواء أكان هذا يعزى إلى تأثير الهجرات اليهودية والمسيحية أو إلى أسباب أخرى .

وهذا أمر هام لأنه يدل على ان الدعوة الإسلامية قد سُبِقَتْ (كما هو المتوقع على أساس من القياس التاريخي) بتطور في الأفكار أو بنوع من « البشارة » ، ولكن من الواضح أيضاً ان فكرة الاله الأعلى

كانت ما تزال غامضة مضطربة عالقة بالخرافات النسمية ، غير موصولة بأي فكر أخلاقي أو غائي ، أو بأي أفكار عن حياة ثانية . وكانت الثورة التي حققها محمد هي انه رفع فكرة الله ونزهاها عن عوالقها الطبيعية ، ولم يكتف بأن يسميه « الاله الأعلى » بل انه « الواحد الصمد » خالق السموات والأرض وما بينهما ، خالق الانس والجن ، أحكم الحاكمين الذي سيحاسب الانس والجن على ما كسبته أيديهم .

وهكذا سما الأفق الديني لدى العرب ، دفعة واحدة ، فوق مجال الأشياء المنظورة والأرضية والذاتية إلى « ذات » إلهية لا تدركها الأبصار ، مجردة قسادة على كل شيء . ولم يكن هذا كافياً ، فلما بقيت فكرة الألوهية على هذا السمو الجليل - أي فوق كل شيء تمرس الخيال العربي بتصوره حتى عهدئذ - كان لابد من تأييدها بحرم من الأفكار والأحوال الدينية المتجانسة ، وتلك هي المشكلة الكبرى التي واجهها محمد حقاً مثلما واجهها كل مفكر أصيل عظيم . إذ كان ذلك يستدعي إعادة بناء الحياة الدينية والفكر كاملاً لدى الشعب ، ولم تكن إعادة البناء لازمة لسائر العرب فحسب ، بل كانت لازمة أيضاً لمحمد نفسه ، في المقام الأول . وكان تجديد البناء ، في حال محمد ، يسير من أعلى نزولاً ، فبدأ من تصوره لله « أحكم الحاكمين الخالق القادر » وأخذ يستتج بقوة الخدس ، خطوة اثر خطوة ، المراحل التي يلزم العرب أن يبلغوها في تدرجهم صعوداً كي يشاركوه اعتقاده .

ويمثل القرآن سجلاً وأداة لهذا التدرج في إعادة بناء الفكر الديني . وللمسألة جانبان : جانب سلبي يشمل استئصال كل الملبسات النسمية من حيز العبادة والمعتقد ، وجانب إيجابي يشمل احلال تفسير توحيلي إيجابي للكون ولكل ما فيه . ويمكن الفصل - إلى

حد ما - بين هذين الجانبين في تعاليم القرآن ، فتحريم السائبة والوصيلة والحام ، والاستقسام بالازلام ، مثال على الجانب الاول ، والتوكيد على ان الله خلق الكون يكاد أن يكون مثلاً خالصاً على الجانب الثاني .

إلا ان الجانبين في أكثر الأحوال متواشجان متداخلان ، وإذا احتكمتنا إلى الرأي الذي قدمناه في القسم الأول من هذا الفصل قلنا ان هذا هو النهج الطبيعي الوحيد بل النهج الوحيد المثمر . ذلك ان محمداً ، شأنه شأن غيره من الرسل ، تجنب أن يفرض على عقول أتباعه كيافاً جديداً غريباً من الأفكار ، فاحتفظ بالرمزية الدينية التي كانت لدى قومه ، بكل ما فيها من قوة موروثية ، لاستثارة ملكاتهم الخيالية ، إلا انه نقلها من اطار نسبي إلى آخر توحيدي .

وبما ينبر هذا الرأي على نحو خاص طريقة معالجة القرآن لفكرة « البركة » . فهو لم يستعمل أبداً لفظ المفرد منها واقتصر على استعمال الجمع « بركات » ، ونسب البركات لله وحده (رحمة الله وبركاته ١١ : ٧٣ ، اهبط بسلام منا وبركات ١١ : ٤٨) وهذا ينطبق على كل مشتقات تلك اللفظة ، كاستعمال « تبارك » عند ذكر الله ، واستعمال اسم المفعول « مبارك » للدلالة على من منح البركة أو على قدرة من منحها . وليس من حاجة إلى انكار وجود أي نوع من البركة مستمد من غير الله . فمادامت فكرة « البركة » قد تمثلت في الفكر والشعور بفكرة الألوهية ، انتفت سائر الملابس الفكرية ولم تجل حولها الخواطر .

ومع هذا تتمشى إعادة تأويله لحقيقة الجن . فالقرآن لم ينف وجودهم أو ضرورهم ولكنهم لم يعودوا قوى مهيمنة من لدن نفسها ، لاعقلية في حقيقتها ، بل هم مخلوقات أوجدها الله ، وهم يمثلون لارادته ، مهما تبد أعمالهم للانس غريبة غير قابلة للتفسير . وعندما قرنوا بالشياطين اصطبغوا بصبغة عقلية - ان صح التعبير - وأصبحوا بدورهم يصبغون

الشرور والمصائب الغريبة التي تصيب الناس بصيغة عقلية ، وذلك بربطها جميعاً — على نحو ما — بمشيئة الله القادرة على كل شيء .
ولعل الحج إلى مكة أوضح الأمثلة وأشهرها على التحول بالرمزية الدينية ، وربما دعي أيضاً أشدها نجاحاً وتوفيقاً ، ذلك ان الإيمان بالبركة حسب معناها القديم وبلاعقلية الجن بقي على حاله رغم تعاليم القرآن وتأثيره ، ولكن يبدو ان الشواهد الكلية تؤكد ان الحجاج يؤدون جميع شعائر الحج بتوجه خالص لله . ولا ريب في ان ثمة فروقاً في الفهم وفروقاً في السلوك بين الحجاج ، كما وضع ذلك الرحالة ابن جبير ، ولكن هذه الفروق لا تؤثر في وحدة الغاية الصحيحة .

وهذه أمثلة نموذجية للدلالة على المنهج القرآني كله . خذ مثلاً الأفكار والمنشآت التجارية لدى المكين والاعمال الزراعية تجسد ان القرآن قد تولاهما — كما تولى الأفكار المهيمنة في النسبية — فحوّلها إلى أدوات تغرس في صميم النفوس الايمان بقوة عليا مهيمنة . ولكن من أجل ان لا يضعف « زخم » هذا الايمان كان من الهام أيضاً ألا يترك أي منفذ يتسرب منه الاضطراب أو الجدل حول طبيعة القوة العليا . فالعقل العلمي الذي وجهت نزعاته موروثات الفكر اليوناني يرى هذه القوة المسيطرة في ما يسميه « القانون الطبيعي » ، وهو قانون يسويه الخدس الديني بشرع الله . غير ان محمداً الذي لم تكن رؤاه الخدسية محوطة بالفكر اليوناني رفض أي فكرة عن القانون الطبيعي ، واستشف القوة المسيطرة في ذات الله قادر لا شريك له ، واحد ليس كمثله شيء . تلك كانت نقطة حاسمة لدى محمد نفسه ، وهذا واضح من كثرة ترديد القرآن لدم « الشرك » ، لا فحسب عقيدة « الثلاث » لدى المسيحيين . وهو على حق في ذلك إذ حالما يتقبل المؤمن عقيدة ما تتلاشى سائر صور العبادة التي قد يتصورها الخاطر ، كعبادة

الكواكب - مثلاً .

غير ان هذا ليس إلا بداية . فالإيمان بإله مهيمن قد يكتسب قوة من تحويل الشعائر ومن تهيئة اطر جديدة تصب فيها الفكر والمفاهيم المألوفة ، وعندئذ تتم إقامة جرم من الأفكار المتجانسة ، ويتبقى انشاء جرم من التزعات والأحوال المتجانسة . فقد يمكن تحويل المخاوف القابعة في صدر الدين النسمي إلى رهبة دينية ، ولكن بين الرهبة والاجلال الذي يتمخض عنه الورع الحق نقلة ليس تحقيقها سهلاً . بل من العسير التعبير عنها بالألفاظ وإنما يمكن ان نحددتها تحديداً مقارباً فنقول : ان الاجلال يحتاج شيئين آخرين مع الرهبة هما : إحساس بأن الله مصدر الخير وإحساس بعلاقة شخصية مع الله .

ها هنا أيضاً تناول محمد بجرأة المصطلحات النسمية القديمة وأُغساد تأويلها . أخذ مصطلح « التقوى » ، وكان في الأصل يعني حماية ذات الفرد من غضب المعبود عن طريق القيام بمراضاته . ولا يزال الفعل « اتقى » يستعمل في القرآن بهذا المعنى . كيف تطورت هاتان اللفظتان في القديم حتى أصبحتا مصطلحين دينيين ؟ ذلك أمر لا يزال مجهولاً . ولكن ورود لفظة « تقوى » في إحدى السور الأولى (٩٦ : ١٢) يوحي بأنها كانت لفظة قائمة في الاستعمال الديني ، ولعلها كانت قد انتحلت معنى الرهبة الدينية قبل عهد القرآن ، وكانت أسسها لدى محمد نفسه الخوف من يوم القيامة ومن نار جهنم ، وإلحاحه على هذه الفكرة وانها أساسية في الحياة الدينية يتمثل في المقام البارز الذي أحرزته في فكر الأجيال المتأخرة . غير ان لفظة « تقوى » ، وان لم تفقد ملابس الخوف من جهنم ، أصبحت تعني في السور القرآنية التي نزلت من بعد الاجلال بمعناه الأوسع ، واقرنت في آيتين (٥٨ : ١٠) بلفظة « البر » لتدل على تلك العلاقة بالله التي تنجم عن الطاعة الارادية وتكون حافزاً إلى جميع أعمال الخير .

وليست بنا حاجة إلى بسط القول في مدى إلحاح القرآن على أن الله مصدر الخير واقتراح ذلك صراحة أو ضمناً بلفظ «بركات» ، لأن ذلك أمر بالغ الوضوح . ومهما يكن من شيء فإن الموافقة العقلية غير كافية بل لا بدّ من الشعور بالخير الإلهي بقوة تستخرج من يشعر به عواطفه الشكران ، فإن كان لا بدّ للشعور بالرهبة والاحساس بالشكران تجاه الله من أن يغدوا مؤثرين حقيقيين في حياة المؤمن فيجب ألا يقبلا الانفصال عن تفكيره كله ، ولذلك دعا القرآن مراراً وتكراراً إلى «الذكر» في كل الهيئات والظروف ، ومما يسهل الذكر على جماهير الناس منبهات من حركات جسمية منظمّة في أوقات معينة ، بل لعل الذكر يتطلب ذلك ويستدعيه ، لهذا اشتملت التقوى والبر على أداء صلوات موقوتة .

إن القيم التنظيمية التي يشتمل عليها القيام والركوع والسجود قد وجدت من نوه بها ، ولا يجوز لنا اغفالها كذلك . غير أن النظام ليس قيماً في ذاته بمقدار ما هو قيم من أجل ما يؤدي إليه ، ولعلنا لا نتجاوز حدود الاحتمال أن قلنا أن أهم مرحلة في الصلاة هي على وجه الدقة تلك المرحلة التي أغفلت كثيراً عند وصف هذه الشعيرة أعني اللحظات القليلة من التأمل الساكن والخشوع الذي يعقب آخر سجود ، فالسجود درجة تعنو بها الوجوه وتغرس في نفس العابد روح التواضع وإسلام الوجه للحي القيوم ، وهذا يمهد للعابد طريق الاتحاد مع الله ، فيبلغ بذلك تلك العلاقة الشخصية التي يتجلى فيها كل فكر وتسيطر على كل فعل .

هذا الموقف الناجم عن هذه العلاقة يسمى «البر» وهو من الأمثلة الفذة على ما حققه محمد في إعادة تقويم المصطلحات . فجلبه اللغوي يدل في الاستعمال الدنيوي على العلاقة الأبوية والبنوية وما بصاحبها من نزعات الحب والطاعة والاخلاص . إن الإيمان الحق في نظر محمد كما

هو في نظر غيره من الرسل جميعاً إنما يجد المحك الصادق في السجايا والاعمال . وإذا رأى أحد ان الحاح القرآن على فعل الخير غير كثير أثبتنا له بالحجة القاطعة خطأه وسقنا اليه ذلك التعريف الشامل للبر في تلك الآية العظيمة (٢ : ١٧٧) (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) ، فالبر اذن تاج الايمان الحق ، حين يدرك المؤمن أخيراً ان الله شاهد أبداً ، ويستجيب لشهوده في كل أفكاره وأعماله .

هذه ، اذن ، هي الرسالة التي بلغها القرآن إلى الجيل الأول من المسلمين وظل يبلغها إلى جميع الاجيال منذ عهدئذ . فالقرآن سجل لتجربة حية مباشرة في ميدان الألوهية ، تجربة ذات طرفين : واحد مطلق وآخر متصل بشؤون الحياة العسامة ، ودعوة للمخلوق كي ينظم حياته ليتمكن من الأخذ بنصيب في تلك التجربة . وحين يتبع المسلم أوامر القرآن ويسعى ليستكنه روح تعاليمه ، لا يفكره فحسب بل يفتك به وروحه أيضاً ، فانه يحاول ان يستملك شيئاً من الروى الخلدسية ومن التجربة التي كانت للرسول الحبيب . ويعظم في عينيه مغزى كل آية فيه ، لايمانه بأنه كلام الله ولو لم يكن هذا الايمان شعبة من عقيدته لما تناقصت قيمته لديه من حيث هو منبع حي للالهام والاستبصار الديني .

من هذه الوجهة (وهي وجهة أساسية) يغدو التساؤل عن مصادر الدين الذي جاء به محمد ، وذلك شيء شغل بال الباحثين من نصارى ويهود في الغرب ، أمراً غير وارد بالمرة . لقد وضع المتفلسفون من

علماء اليهود ان كثيراً من الأقوال المنسوبة إلى المسيح في الاناجيل - أو معظمها - موجودة في المؤلفات اليهودية ، منسوبة فيها إلى واحد أو آخر من الاحبار العظام ، ولكن هذا لا يغير شيئاً من الحقيقة : وهي افتراق البناء الفكري المسيحي - حتى في مرحلته الأولى - افتراقاً كاملاً عن بناء الفكر اليهودي . ومثل ذلك يقال في حال الاسلام : إذ مهما يكن أمر استمداد الاسلام من الاديان التي سبقته فذلك لا يغير هذه الحقيقة أيضاً وهي : ان المواقف الدينية التي عبر عنها القرآن ونقلها إلى الناس تشمل بناء دينياً جديداً متميزاً .

ومن الجدير بنا أن نتذكر أيضاً ان القرآن ليس مؤلفاً في علم اللاهوت ، حين يكون معنى اللاهوت تفسيراً عقلياً فلسفياً للكون ، قائماً على معلومات الحس الديني أو منسجماً معها . نعم ان الحس نفسه يتضمن تفسيراً للكون ولكنه رؤى مباشرة للرجل الحكيم الذي يرى قواعد النظام الكوني (وهي التي يسميها القرآن « الحكمة ») في سياق من الصور أو الرموز المحسوسة ، ويكون تطبيقها مرتبطاً بأحداث محسوسة . ولا يسأل صاحب الدهن الحلمي كما يسأل الفيلسوف : « ما الخير والحق والجمال ؟ » وإنما يؤكد ان « هذا العمل بعينه في هذه الظروف بعينها خير وان ذاك شر ، وهذا عدل وذاك ظلم » . واذن فالقرآن يتوجه في المقام الأول إلى الجيال ، ولا يتوجه إلى العقل إلا بعد ذلك . ولكن على الرغم مما قام به العلماء المتأخرون من تطوير لعلم كلام اسلامي منهجي ، يبقى صحيحاً ما ذكرناه في الفصل السابق وهو : ان جمهور الجماعة الاسلامية كان يتألف من شعوب أحدثت لديها ممارسة حقائق الدين ممارسة حسية أثراً أقوى وأسرع من كل أثر خلّقه أي قسدر من الجدل العقلي أو من حذاقته وبراهنه .

وبما ان كل دين يظل في قاعدته مرتبطاً بالحياة التخيلية فإنه

وليس غريباً ان لا يجد المسلم في أي كتاب مقدس آخر شيئاً من هذه الصفة الشعرية الشعورية . وهذه القوة على تأييد ملكة الروح القدس وتقويتها ، والطفرة المساعدة للعقل والروح كي يقفنا من خلال تجربة محسوسة على الواقع الكامن وراء الظواهر الزائلة في عالم المادة ، غير ان هذا ليس هو كل شيء هنالك . إذ تقف شخصية محمد نفسه مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالقرآن بروابط من المشاعر الحارة التي يسبغها الحب الانساني ، مكملةً للقدرة العقلية في تعاليمه وللجاذب الشعورية في لغته .

ومهما نقل في قوة التزعة الاسلامية نحو محمد وفي آثارها فانا لا نوصف بالغلو . فقد كان اجلال الرسول شعوراً طبيعياً محتوماً في عصره وفيما بعده ، غير ان ما نومي اليه شيء يتجاوز الاجلال فان العلاقات الشخصية من الاعجاب والحب اللذين بعثهما في نفوس صحابته ظل صداها يتردد خلال القرآن ، والفضل في ذلك يعود إلى الوسائل التي خلقتها الأمة لتستثيرهما مجددان في كل جيل .

وأول تلك الوسائل وأقدمها رواية الحديث . وقد كتب الكاتبون الشيء الكثير عن مهمات الحديث في التشريع والجدل الكلامي حتى كادوا يغفلون عن المظاهر الشخصية والدينية فيه . نعم صحيح ان الضرورة لايجاد مصدر معتمد يكمل الأوامر الشرعية والاخلاقية التي جاء بها القرآن قد أدت إلى البحث عن أمثلة سنها الرسول في حياته اليومية وأعماله . فإذا استطاع امرؤ أن يعرف أقوال الرسول هذا القول أم ذاك ، أعمل هذا العمل أم ذاك ، أنال هذا العمل استحسانه أم ذاك ، كان على يقين من انه وجد الدليل المعتمد المؤدي إلى الطريق المستقيم فينحوه في أي موقف مشابه . وصحيح أيضاً ان هذا البحث تخطى حدود التصديق وتجاوز مدى الصحة البسيطة ، وأنه

اصطبغ في الوقت المناسب بصبغة عقلية كلامية عن طريق مبدأ الالهام
الضماني .

ولكن هذا البحث في اصوله كان نمواً طبيعياً في التقوى الساذجة
والاخلاص الشخصي ، وظل كذلك أبداً خارج نطاق المجالات الكلامية
والفقهية بل وظل كذلك في داخل نطاقها أيضاً . والحق ان وجود هذا
الموقف بين أفراد الأمة بعامة هو الدلالة الضرورية على نشأة المواقف
التشريعية والكلامية . وقد بدأ — على وجه الاحتمال القوي — ومحمد
حي ، وكان أحد أهدافه (وربما كان الهدف الاول) حفظ صورة
محمد الانسان وشخصيته ونقلها إلى الاجيال الخالفة ، ولولا الحديث
لأصبح له في أقل تقدير صورة معمة — إن لم نقل بعيدة — في أصولها
التاريخية والدينية . أما الحديث فقد صور وجوده الانساني في مجموعة
وفيرة من التفصيلات الحية المحسوسة ، وبذلك قدم للمسلمين صورة
دقيقة للحياة الانسانية كما يجب أن يحياها الفرد ، وفعل ما هو أكثر
من ذلك حين ربط بين المسلمين وبين نبهم بنفس الروابط الذاتية
الوثيقة التي كانت تصله بأصحابه الأولين ، وهي روابط نمت على
مر القرون وكانت أقوى من أن تصاب بالضعف . ولم يصبح شخص
محمد أبداً ذا صبغة مرسومة مقررة ، ويكاد لا يكون من الغلو ان نقول
ان حرارة ذلك الشعور الشخصي نحو الرسول الحبيب كانت أبداً أقوى
عنصر حيوي في دين الجماهير الاسلامية أو كانت كذلك بين أهل
السنة ، على الأقل .

ونستطيع أن نرى قوة هذا التيار في الفكر الديني الاسلامي إذا نظرنا
إلى تنوع الأشكال التي عبرت عنه ، ففي القرون الأولى تسبب هذا
التيار في ازدياد مجموعة الأحاديث ، إذ نسبت إلى الرسول أقوال
استمدت من الموروث الديني المسيحي ومن البوذي أيضاً (متميزة عن
الأحاديث التي وضعت لتفيد في التشريع وعلم الكلام) . ومن بعد

وجدت التقوى الاسلامية وسائل أخرى من التعبير أكثر رحابة مما يستطيع الحديث ان يبيته لها ، بما فيه من اطار ضيق « مدرسي » . ففي الجانب الأدبي المحض كتبت السير الكثيرة ، وليست السير التي كتبها في عصرنا الحاضر اعلام عديدون من الكتاب المسلمين أقلها شهرة وجدارة ، كما ألفت كتب أخرى في دلائل النبوة وأخرى في الشئائل ، وكتبت عدة كتب أخرى نثراً وشعراً ، ونخص بالذكر المدائح النبوية وأشهرها بردة البوصيري .

وعلى ما أصابت هذه الكتب أو كثير منها شيوعاً في الماضي ، فان القصائد والأناشيد الصوفية في التغني بمدح الرسول ، وخاصة ما نظم منها ليلقى في حلقات الصوفية في مناسبات عامة ، قد بذت تلك المؤلفات في شيوعها وتأثيرها في جميع الفئات والطبقات . وان الجمال المتشهي في كثير من هذه الاناشيد الصوفية (٣) يأسر القلب والعقل بقوة لا تقارن إلا بقوة سحر القرآن نفسه ، ولكن منظومات متخلقة في مستواها الفني ، تنشد في جو من الحماسة الجماعية تستطيع أيضاً ان تولد مثل هذه الآثار والمشاعر . ان اقامة الاحتفالات اجلاً لاقسام الرسول ، وهي شيء ابتدأه الصوفية وأذاعوه في أرجاء العالم الاسلامي ، وجدت استجابة تامة لدى مشاعر المسلمين وشؤون ورعهم ، حتى لقد ظلت مرعية بين طبقات لم تعد تنجذب إلى التصوف . وما تزال الاحتفالات العائلية تحتم بادعية وأناشيد في تمجيد الرسول وكل الأمة تراعيها وتشهدها بحماسة في ذلك اليوم المجيد ، يوم مولد النبي في الثاني عشر من شهر ربيع الأول . هنالك ترى المجددين والمقلدين والصوفية والسلفية والعلماء وأفراد الجمهور يلتقون جميعاً معاً على بقعة واحدة ، وقد يكون بين نزعاتهم العقلية تنوع واسع متباين ، ولكنهم جميعاً وحدة متآلفة في اخلاصهم وحبهم لمحمد .

٣ - الشريعة وعلم الكلام

سعيًا في الفصل السابق لتبيين أن القرآن سجل لتجربة محمد الخلمسية من ناحية ، وأنه المنبع الذي يعود إليه المسلم بين الحين والحين لينعش روائه الروحية من ناحية أخرى . أما من الزاوية التاريخية فيجب أن يعد مصدراً استمد منه علم الاخلاق الاسلامي وعلم الكلام الاسلامي . ومع أن هذه القولة صحيحة ، فإنها لتبسيط للحقيقة ، فالقرآن لا يحتوي بسطاً فلسفياً أو منظماً في شؤون الايمان والمعتقد ، ولكن الذي يحققه هو انه يحول التفكير الديني إذ يهيئ له مثلاً علياً جديدة ، ويزوده حقائق ورموزاً جديدة ليركز فيها تأمله . كما انه يعيد توجيه الحياة الدينية إذ ينصب أمامها أهدافاً جديدة ، ويزود ضروب نشاطها العلمي بمسارب جديدة . غير أن الغاية المتوخاة تظل هي التجربة الخلمسية التي يمثل القرآن أقوى شاهد عليها ، واما العلاقة بين هذه التجربة والوقائع التي يتمرس بها الذكاء أو العقل العمليان فلم تصبح مشكلة في وقت مبكر .

إذ مضى عليها بعض الوقت في الواقع حتى أصبحت مشكلة . وعندما بدأت الجماعة الاسلامية بالنمو ، وأخذت تستغرق في حومتها عدداً من الأتباع ذوي كفايات روحية وعقلية شديدة التباين ، (ويجب أن نذكر أن هذا بدأ في المدينة) عندئذ لم تكن المسائل والصعوبات التي واجهتها الجماعة عقائدية ولاهوتية وإنما كانت عملية - كانت مشكلات تتعلق بالروابط الشخصية في داخل المجتمع الحديث التنظيم ، وهو مجتمع كان يكسب ويمضي قدماً في كسب نجاح مبرك يحير من الناحية الدينية ، أي كانت - في ايجاز - مشكلات أخلاقية .

وعندئذ برهنت الشعائر وأعمال التقوى التي فرضها القرآن على مبلغ ما فيها من قيمة ، ذلك أنها هيأت للمجتمع الجديد اطاراً اجتماعياً ودينياً

صلاً بما لها من طابع صارم قسري . وكانت مراعاة تلك الشعائر هي الإشارة الظاهرة الدالة على انتهاء الفرد للأمة الإسلامية ، وكانت مراعاتها لا تتطلب فحسب نظاماً اجتماعياً وإنما تتطلب أيضاً تنظيمياً وضبطاً للذات الفردية . وفي القرن الأول أبرزت الجماعة الدينية الإسلامية ملامح مجتمع أخلاقي : فهو مجتمع قلما تعكر صفوه المشكلات الكلامية ، ومتدينوه زهاد لا حكماء ، ومن اللافت ان نلاحظ مقدار ما تبقى من هذه الملامح حتى اليوم مميزاً للمجتمعات الإسلامية ، وبخاصة تلك المجتمعات التي اعتلت فيها درجة الوعي عن طريق المقارنة مع مجتمعات غير إسلامية مجاورة لها .

ومن الواجب أن لا يساء فهم هذا المصطلح ، أعني مصطلح « المجتمع الأخلاقي » . فالأخلاق فيه ما تزال أخلاقاً آتية عن طريق الوحي ، وليست نتائج تأملات عقلية أو تجربة اجتماعية . وهي تستمد قوتها على التوجيه وسماح صحتها من الإيمان بأنها تطابق إرادة الله القادر المهيمن ، والدافع الكامن وراءها من الوجهة المثالية هو دافع من الورع الديني ، وعقوبة من يحل بها أخروية . ولم يتدخل أثر الضغط الاجتماعي إلا تدريجاً وعلى نحو منقطع ، وعندما حان تدخله قوى تلك الأخلاق ضد من يتراخى في الأخذ بها أو ضد من يشذ عنها .

وكانت هذه الحقيقة — أي كون المصدر الذي استمدت منه الأخلاق الإسلامية هو الحس الديني الذي ينقل الوحي الإلهي إلى البشر — كانت تلك الحقيقة ذات أهمية بالغة أيضاً لبناء المجتمع الإسلامي ، فحين يتطلع الناس إلى النظم الإنسانية على ضوء القساعة القصوى التي تنظم الوجود الإنساني تتخذ جميع تلك النظم قيمة جديدة ، إذ لا تعود طقيفة الشأن في الحياة الدينية ، بل هي إما ان تعبر عن إرادة الله للناس وإما ان لا تعبر ، وإما ان تقود الناس إلى حياة من الخضوع الحق لله وإما ان لا تفعل .

وكان القرآن نفسه قد أظهر أحقية هذه المسائل الاخلاقية العملية بالتقديم على المسائل التي يثيرها العقل المتأمل ، حين وضع القرآن قواعد — بتفصيل كثير أحياناً — للعلاقات الأساسية في المجتمع : كالزواج والقرابة والميراث والنشاط الاقتصادي والحرب . وبما ان التعاليم القرآنية لم تكن لتحيط بجميع المشكلات المستجدة في حياة الامة ، لجأ المسلمون إلى الحديث ، حسبما هو معروف ، ليسدوا به الحاجة إلى استكمال تلك التعاليم من مصدر معتمد . ولكن المشكلات الاجتماعية في مجتمع أخلاقي خلقت متطلبات لا نفاذ لها ، في واقع الأمر ، وأريد لهذه المتطلبات ان تُواجهَ على ما يكفلُ الاموسة بالرسول ، فأدى ذلك إلى التوسع في الحديث وإلى مضاعفته والوضع فيه على نطاق واسع ، ولم يكن ثمة معدى عن ذلك ، إذ كان هناك إحساس بأن لا غنى للحياة العامة في الامة الاسلامية — بقدر ما كانت اسلامية حقاً أو بقدر ما يجب أن تكون — من ان تؤسس على القرآن حسبما تفسره وتشرحه الأقوال ذات النسبة الصحيحة إلى الرسول ، وكان هذا الاعتقاد بالغ العمق والقوة ، حتى أصبح التحديد الجامع لمعنى الأخلاق والمعايير والعادات في الحياة العامة هو الشغل الشاغل لرجال الدين في الامة ، لا يقدّمون عليه إلا السعي إلى نجاة نفوسهم في الآخرة ، وكانت ثمرة فقههم — أي استبصاراتهم — هي التي هيأت مواد الشريعة الاسلامية .

فالشريعة الاسلامية ثمرة نموذجية لمجتمع أخلاقي . فهي لا تفرق — من حيث القاعدة ، وفي بادئ الأمر من حيث التطبيق أيضاً — عن المبدأ الديني ، وهما لم يفرقا إلا في مرحلة متأخرة ، فغدا هذا الثاني علم كلام ، غايته ان يضع الحجج المنطقية والفلسفية دفاعاً عن التوحيد ، وغدت الأولى فقهاً أو تشريعاً ليحدد أو ليضع نتائج التوحيد العملية في صورة واجبات . وهذا أول مظهر مميز

للتشريع الاسلامي ، وهو انه مبدأ واجبات . وان الواجبات التي يقرها نوعان : واجبات نحو الله (الايمان الصحيح واداء الفروض الدينية) وواجبات نحو الأخوة في الدين ، وهذه الثانية قد فرضها الله أيضاً ، نصاً أو استدلالاً ، ومن ثم فلا فرق بين ذينك النوعين من الواجبات .

ثم ان مما يميز نشأة التشريع الاسلامي - وهي نشأة ذات غايات عملية وغير تأملية - ان الفقهاء قلما اهتموا بالقواعد العامة ، فكان أساس الشريعة هو مجموعة الفروض التي وردت في القرآن ، وعلى هذا الأساس - ويعون من مادة استمدت من الحديث - كان عمل المشرع ان يستمد قواعد السلوك - عامة كانت أو خاصة - ولكنه كان يضعها في صيغة محسوسة مشابهة ، وبعد أن يفحص كل قضية معينة ، يحدد الفئة التي تنتمي اليها في سلم القيم الاخلاقية ، وهو سلم ذو خمس درجات ، تسمى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرم .

ومظهر ثالث بارز يميز التشريع الاسلامي وهو ان هذه المهمة من تعريف تشريعي وتصنيف ، استغرقت ، خلال القرون الثلاثة الأولى ، الطاقات الفكرية لدى الأمة الاسلامية ، إلى حد لا نظير له . إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثين والاداريين فحسب بل ان علماء اللغة والمؤرخين والأدباء أسهموا بانصباء في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية ، وفي مناقشة القضايا التشريعية ، وقلما تغلغل الشرع في حياة أمة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الادوار الأولى من المدنية الاسلامية .

ومثل هذا التركيز الفكري الحاد تمخض عن منازعات حول التفصيلات ، وأحياناً حول القضايا ، فكانت تلك المنازعات مربية

طويلة الأمد مثلما أنها كانت محتومة . وفي غمار ذلك كله كان القرآن يحقق أثراً مسدداً للخطى داعياً إلى الاعتدال ، فإذا ورد فيه النص الصريح على أمر ، لم يستطع أحد ان يتشبث بصحة رأيه اللدائي فيه . كلهم خاضع لتلك القوة العليا ، وقد جعلهم الولاء المشترك لتلك القوة ، الا المترمتين المتنطعين منهم ، على وعي بآمتهم . حتى الخلافات المذهبية الناجمة عن الخلافات السياسية والكلامية لا تستطيع أن تزعزع الوحدة الأساسية في الوجهات والأساليب التشريعية . ومع ان التشريع الشيعي انفصل في مرحلة متأخرة عن القواعد السنية إلى حد ما فاننا لا نكاد نفرق بين الفقهاء السنيين والشيعيين في القرون الأولى . تلك الوحدة المؤسسة على القرآن في أهم ما يهم المسلمين هي التي أدت بأغلبية المسلمين ، أولاً إلى التساهل القذ والتسامح في الخلافات حول الفروع ، وأخيراً إلى ان يدرك المسلمون انه إذا كانت الأمة موحدة في القضايا الكبرى ، فوجود الخلافات في ما عداها رحمة وتوسعة على الناس ، وعليهم ان يتقبلوها بالشكر لأنها بركة من الله . وعلى الضد من ذلك كان انكار الوعي بالأمة هو الذي أدى بالشيعة إلى معارضة عقيدة .

ولا نستطيع أن نقدر أثر هذه الحيوية التشريعية في الفكر الاسلامي الديني حق قدره . فحين تم انشاء علم الشريعة ومبناها لم يضعها فحسب اطاراً صلباً حول المثل العليا الاسلامية في الواجبات الأخلاقية والعلاقات الانسانية (مع عنصر طفيف من المرونة يسرته المذاهب الأربعة) ، بل ان الشريعة نفسها حددت القانون الأساسي الذي تسير عليه الجماعة الاسلامية تحديداً جامعاً مانعاً . فالشريعة لدى المسلم تعني ما يعنيه القانون الأساسي أو الدستور لدى سكان الولايات المتحدة ، وتزيد عليه . إذ انها وضعت أصولاً وقواعد لكل النظم والمؤسسات والمجتمعات الاسلامية ، وظلت تلك الأصول من عهدئذ ملاذ الحضارة الاسلامية ، خلال

التقلبات العديدة المفزعة التي تمت في القرون الأخيرة . وقد عبرت الشريعة عن جماعة اسلامية موحدة ، بل هي التي خلقتها ، على رغم التمزق والصراع السياسي ، وما تزال على الرغم من نقذات المجددين والمصلحين المسلمين « التجسد » الوحيد لوحدة المعتقد بين المسلمين ، ولولاها لكانت تلك الوحدة شكلية خالصة .

ولقد كان خلق وحدة في الشريعة ووحدة في الحضارة وتأثيل أصولها مهمة بالغة الصخامة ، ولذلك تطلبت وقف قسط كبير من الطاقات الحيوية في الأمة على تحقيقها . ولا ريب في أنها كانت تؤلف أكبر تحدٍّ للمدنية الاسلامية ، مثلما كانت تمثل أكبر منجزاتها ، مهما يكن حظها من الاكتمال ناقصاً . وقد شغلت أربابها في صراع قاس طويل من أجل ان ينحتوا جميع النظم التشريعية المتضاربة وجميع العرف الجاري بين مختلف الشعوب التي انضوت إلى « دار الاسلام » وهو صراع لم يحظوا فيه إلا بقدر يسير من عون الحاكمين ، بل لم يحظوا فيه دائماً بعون من منظماتهم الدينية كما سئى في الفصل التالي . ولذلك لم يقيض لتلك المهمة أن تنجز على نحو كامل . فمئذ بدء البدء أصاب الشريعة — حسب تطبيقها في الولايات الاسلامية — تعديل (سمّاه الأتقياء تزييفاً) بإضافة القواعد الادارية أو تبديلها ، وهي معددة في العصر الحاضر بنمو القوانين والمحاكم الغربية وامتدادهما ، ولكن جميع المسلمين السنين يرون أن الشريعة قد وضعت معياراً كاملاً للمجتمع الانساني ، وان قصروا عملياً في تطبيقها ، وحالهم في هذا كحال شعوب المسيحية الغربية الذين ظلوا يؤمنون دائماً بوجود قانون أخلاقي ، وان كانوا لا يلتزمون دائماً به .

إذن فإذا قسام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفرأ ومروقاً ، وهذه حقيقة تفسر الهزة التي شعر بها المسلمون

في جميع أرجاء العالم ، عندما أقدمت الجمهورية التركية على إلغاء الشريعة جملة . ولعلني غير مخطئ في اعتقادي ، وإن كان اعتضاداً صادراً عن التصور والحدس ، أن احترام الشريعة لا يزال لب التفكير الاجتماعي الاسلامي ، وإن الإبقاء على الشريعة يرتبط به بقاء الاسلام أو زواله من حيث هو نظام موثل . أما الاحترام الذي أتحدث عنه فليس من الضروري أن يعني التقدير لكل تفسير ومبنى من تفسيرات القرون الوسطى ومبانيها .

شيئان إذن ميزا تطور التشريع الاسلامي وهما : الصبغة العملية والكره للحداقة الفكرية أو مواجهتها بالارتباب ، وكلا هذين يميز أيضاً تطور علم الكلام السني . ولكن المرء في هذه الحال أيضاً يجب أن يحذر سوء الفهم حين يسمع الحديث عن كره الحداقة الفكرية أو الارتباب فيها ، ذلك أن الخطر من تلك الحداقة لا يكمن في استغلال قوة الذكاء ، وإنما في اساءة استغلالها ، وبخاصة وانها قد تقود إلى الاعتداد الذاتي أو إلى الاستسلام لمتعة المران العقلي ، وكلا هذين صورة من صور الكفر ، فأولهما لا يتلاءم مع ما يراه المسلم من واجب الخضوع لله ، والثاني يتحول بالتفكير في الله إلى لهو .

وقد تجلّى هذان الخطران لعيون زعماء أهل السنة على نحو جده حيوي مباشر في القرنين الأول والثاني ، ولدى الاستاذ تروتون في كتابه « علم الكلام الاسلامي » Muslim Theology فصل عن الفرق الاولى ، وفي هذا الفصل صورة فذة عن الأفكار التي تنفست عندما دخل الاسلام في صخب العالم الملتسّي ، ووجد نفسه مخفوفاً بجو من الجدل اللاهوتي ، وهي أفكار ذات اختلاط وتكثر ، وأحياناً ذات سخف يعزّ تصديقه . وكان السبيل الوحيد الذي يحفظ على المرء توازنه عندئذ ويبقي لديه على نعمة الايمان ، أن يعود إلى القرآن ويرفض كل بناء عقلي « بلا كيف » . وربما لم يتضح لنا وضوحاً حاسماً

مبلغ ما استطاع القرآن ان يؤديه في امساك العقل الاسلامي وتوجيهه عندئذ إلا إذا لحظنا ان هيئة الجماعة في تلك الظروف العصبية لم تكن ولم تترزعزع — فيما يبدو — وهناك قولة اقتبسها الامتاذ نرتون ونسبها إلى عامر الشعبي ، وهي تلخص — في شعور واستبصار عميقين — موقف المسلم الحق وواجهه حيثئذ . يقول الشعبي : « احب أهل بيت نبيك ولا تكن رافضياً ، واعمل بالقرآن ولا تكن حرورياً ، واعلم ان ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ولا تكن قدرياً ، ... وقف عند الشبهات ولا تكن مرجئاً ، واحب صالح بني هاشم ولا تكن خشيئاً ، واحب من رأيت يعمل الخير وان كان آخرم سندياً » . (تهذيب ابن عساكر ٧ : ١٤٠) .

أضف إلى ذلك كله ان الزمن لم يكن قد صلح لتقبل علم الكلام ، ومن الحقائق البسيطة ان الصنف الحدسي من العقول يعجز عن الجدل الكلامي العقلاني . فقبل ان يتطور علم الكلام الاسلامي بمعناه الدقيق كان من الضروري لبعض المسلمين — على الاقل — ان يتعلموا المنطق والفلسفة . ومن شأن التفكير المنهجي الفلسفي ان لا يخلق في يوم واحد أو جيل واحد . واذن بدأ علم الكلام الاسلامي — كما هو المتوقع — باحتجاج صغير على آراء أهل الاهواء أو بالرفض لها ، أو بتقرير بسيط يوضح الآراء السنية في مسائل خلافية دون الادلاء بأية حجج . والحق ان أقدم موجز لمواقف أهل السنة يؤكد صراحة تفضيل السبيل الحدسي على الاتجاه الكلامي : « فالفقه في شؤون الدين خير من الفقه في شؤون العلم والقانون » (٤) .

غير ان هذا الموقف تغير تغيراً جذرياً حين طغى المد الارسطوطاليسي الجارف ، وهو ما يقرن دائماً بنشأة علم الكلام الاعتزالي . ان رفض أهل السنة دخول حظيرة الكلام ثم ما تلا من تغير في نزعتهم ومن فوز أنصار السنة من أشاعرة وماتريدية — ان كل ذلك معروف مشهور

لا حاجة بنا إلى إعادته . غير اني أظن ان الأمر لم يكن بهذه الصورة التي يمثل بها عادة ، بل كان وراءه قرن من التفكير الجاهد ، وان لم يكن النصر من نصيب ذوي الموقف الفلسفي الأقوى بل كان في جانب من مثلت حججهم المنطقية جمهرة الرأي العام الطاغية .

وعن هذا التطور في علم الكلام السني تمخضت نتائج عديدة هامة ظهر تأثيرها في مجال التفكير الاسلامي كله ، دينياً كان أو غير ديني ، وظل ذلك الأثر قائماً في الاسلام حتى اليوم . ونبتت أولى تلك النتائج من ان علم الكلام — في ميدانه — نظام علمي يعمل بالفكر العقلية ويستخدم أدوات علمية ، أعني المنطق والقيزياء . وهذا نفسه أنهى ذلك الحشد الحاشد من الأفكار الخلاية التي سبقت صياغة علم الكلام السني ، لا ان ذلك العلم قتل تلك الأفكار ، وإنما نظام الفكر فيه هو الذي طردها وجعل من المستحيل على تلك الأوهام الخسالة أن تظهر مرة أخرى في الفكر الديني الاسلامي . وأخيراً اعتدل ميزان الخيال الحدسي وانضبط بالفهم العقلي للكون وتصالح الاسلام — كما قلت في موضع آخر — مع المنهج العلمي والأساليب العلمية في التفكير .

ثم كانت النتيجة الثانية ذات القيمة البالغة في مستقبل الاسلام ان اصطبح الفكر في شؤون الدين بصيغة عقلية مؤسسة على الأصول الارسطوطاليسية (ولم يكن ذلك إلا مظهراً واحداً لتلك الصيغة العقلية التي عمت فأصابته جميع فروع الحضارة الاسلامية) . وكان هذا يعني ان الحياة العقلية في الاسلام قد أصبحت تتركز على نفس الأسس التي تقوم عليها الحياة العقلية في الغرب ، متميزة بذلك عن أسس الفكر الهندي أو الصيني . ولا ريب في ان مبدأ التوحيد القرآني وصلته بالتوحيد لدى اليهود والمسيحيين هو الذي مال بالاسلام في هذه الوجهة ، ولكن

هذا وحده لم يكن كافياً ليخلق وحدة وتشابهاً في التفكير المنطقي . وهذا الاثر الارسطوطاليسي المبكر هام ، ويوازيه أهمية ان اندماجه في علم الكلام الاسلامي حفظ له نواة من التفكير العقلي تقف في وجه رد الفعل الناشئ في فترة تالية من الانحطاط الحضاري . ومن ثم كان الفضل الأكبر يعزى لجهود علماء الكلام الاسلامي في أن يقف الاسلام عامة ، بما فيه من طرائق عقلية أساسية ، على نفس الصعيد الذي يقف عليه الغرب . ولسنا بحاجة لتبين كيف يسر هذا الأمر تبادل الأفكار بين المدينتين الاسلامية والغربية تسييراً كبيراً في القرون الوسطى وفي العصور الحديثة .

إذن صيغت المناهج الكلامية بعون من المنطق الارسطوطاليسي . وهنا نتجىء نتيجة ثالثة : فيما ان المناهج الكلامية قامت على نظام علمي فإنها ظلت ثابتة ركيئة ودلت على أنها قادرة على أن تقاوم كل ضغط ناشئ عن الدوافع التصوفية والنسمية في القرون الأخيرة . فاذا كان القرآن قلب الاسلام الحي - وهو كذلك - فإن علم المتكلمين مؤيداً بالشرعية الاسلامية هو صلب الاسلام . ومهما كان يعتريه من ضعف أحياناً بمهادنته للميول الصوفية والخلولية فإنه لم يتخل أبداً عن مواقفه المركزية ، وظل دائماً يؤكد في النهاية تفوق مبدئه التتريهي . فمثلاً من المحتمل ان المقاومة العنيدة التي أبدتها علم الكلام هي وحدها التي منعت التفاني العام في حب محمد من ان يصبح تأليهاً وعبادة . ومن الأمور اليقينية ان الحدود الواضحة المنبئة التي أقامها علم الكلام هي وحدها التي كبحت شطحات الشعور والخيال في التصوف المتأخر ، وزودت ذلك التصوف بمضمون ديني ايجابي . وحين يلتفت المرء إلى أوهام التفكير لدى الفرق الأولى ويتخيل ما قد كان يمكن أن يحدث لو ان الحركة الصوفية نشأت مباشرة من تلك المرحلة الفكرية فإنه يستطيع أن يقدر فضل المعتزلة والاشعري على الاسلام وعلى العالم .

تلك النتائج التاريخية كانت هامة ولكن ربما كان أنسب لموضوع
هذا البحث أن نتأمل آثارها في علم الكلام الاسلامي نفسه وفي مهمته
في المبنى الحلي للفكر الديني الاسلامي ، وفي المبنى الحلي للقواعد التي
أقيم عليها ذلك النظام الفكري . إن المبدأ المحوري في القرآن هو
— يقيناً — مبدأ وحدة لا هوادة فيها وفي الوقت الذي يرفض فيه القرآن
النسبية لدى العرب يرفض أيضاً فكرة وجود وسطاء بين الله والانسان ،
على الأقل في هذا العالم : « فالاسلام حين وضع الانسان أمام الله دون
عناصر وساطية روحية كانت أو شخصية أكد بالضرورة مدى التباين
بين الله والانسان . وعلى الرغم من وجود آيات قرآنية ذات حلس
صوفي فإن العنصر العقائدي المستمد من القرآن لا يستطيع إلا أن يصدر
من افتراض التعارض بين الألوهية والانسانية ومن تساوي الناس جميعاً
(وهذه نتيجة ضرورية للموقف الأول) في علاقتهم بالله — من حيث
انهم مخلوقات . وفي هذه المفارقة الكلية يقع التوتر الديني الذي يمثل
— في الواقع — المظهر الأصيل المميز للاسلام » (٥) .

غير انه كان من الممكن لهذه المفارقة أن لا تكون مطلقة تماماً
في علم الكلام الاسلامي ، لو لم تكتف الارسطوطاليسية الاسلامية
بالمنطق والفيزياء . وقد يقال انها تجاوزتها إلى المتافيزيقا ولكن ليس
الأمر كذلك فإن الذي خطا نحو المتافيزيقا هو الارسطوطاليسية العربية
لا العقلانية الاسلامية . وفهم هذا الأمر ليس عسيراً ، فإن التوحيد أياً
كان نوعه يثير مشكلات فلسفية خطيرة ، وكلما كان التوحيد مطلقاً ،
ازدادت صعوبة تلك المشكلات وعز حلها . وربما كان مبنى الفكر
الفلسفي الذي ورثه الاسلام كما ورثته أوروبا من اليونان يعجز عن أن
يهيئ — في الواقع — تفسيراً متافيزيقياً لفكرة التوحيد ، كافياً تماماً أو
متساوياً . ولكن إذا خيلنا ذلك جانباً بدا من الواضح لنا ان طمس
الكلام المسلمين تراجعوا عندما أدركوا إلى أين تقودهم الفلسفة بالمعنى

الدقيق الصارم . ومن ثم كادت « المدرسة » الإسلامية ان تقتصر على المنطق ، فهي لا تهجم أبداً على المشكلات الفلسفية الحقة . وبما انها تفتقر إلى تلك الحميرة من الشك الفلسفي التي تكبح من جماح الاعتماد المفرط على المنطق فانها طوّرت مبدأ « اثباتين » إلى مشارف النفي .

وقد تبقى دائماً على الصعيد الفلسفي بعض الشكوك حول ما إذا كانت أي فرضية معطاة تتمتع بكفاية مطلقة . وإذا استعملنا التعبير الحديث قلنا اننا يجب أن ندرك ان في كل منطوق تصاغ فيه فكرة عنصراً من المجاز أو الرمز إذا أنت جذبتك إلى هذه الناحية وإلى تلك بقوة التعديل والتركيب في التفكير القياسي المنطقي فقد يقود إلى نتائج سخيّة ، إلا ان المتكلم شخص يستقبل ، بحكم موقفه ، الرموز التي صيغت فيها أي تجربة دينية وكأنها وقائع إيجابية . وقد تقوى هذا الميل لدى المتكلمين المسلمين عن طريق ايمانهم بأن القرآن كلام الله واذن فهو باري من ضروب القصور التي تعلق بكلام البشر . ولما سلم علم الكلام بأن فكرة القرآن عن الله هي ارادة مطلقة فاعلة ، وان الآيات القرآنية فروض مطلقة ، لم يستطع ذلك العلم الذي نسج بعون من المنطق اليوناني والفيزياء اليونانية إلا أن يؤكد ان الله جوهر مجرد لا يدركه الخيال . وقد حاول المعتزلة وهم أقرب إلى الفلسفة من سواهم بقدر طفيف ، أن يدخلوا في الكلام عنصراً مطلقاً من العقلانية اليونانية ولكن أهل السنة في رد الفعل ضد المعتزلة أبوا أن يسلموا بأي قدر من التحديد في قدرة الله واراادته أو أن يقرّوا بأن الألفاظ المتزعة من التجربة الانسانية يمكن أن تنطبق على الله .

ولهذا اضطر علم الكلام الاسلامي أن يتخذ مواقف متطرفة فلا يمكن أن يكون في الكون فاعل إلا الله لأن وجود فاعل يعني وجود فعل صدر بمعزل عن ارادة الله ، واذن فذلك حد نظري لدى قدرة الله

المطلقة . واذن فليس في الوجود شيء يرتبط إيجابياً بشيء آخر ، فكل العلاقات ذات وجود مؤقت زائل . ولا يمكن أن يكون ثمة عالم مادي ثابت ، وإنما هنالك مجموعة من ذرات المسافة والزمن يتم خلقها وإفنائها دون انقطاع بإرادة الله . ولا يمكن أن تكون منازة عليّة بالمعنى الدقيق ، أي ليس ثمة من صلة ضرورية بين شيء سابق وآخر لاحق به . وأما من حيث الاخلاق فلا شيء يجب على الله اذ ان ما نسميه فرضاً أو وجوباً لا يلحق به ، فهو يثيب ويعاقب كما يشاء ، لا يسأل عما يفعل .

ليس هذا بالمكان الذي نحاول فيه تحليل علم الكلام الاسلامي ، وعلى أية حال فان أي ضرب من الاجاز المبسط لا يفي المؤلفات الكلامية الاسلامية الغزيرة العميقة النفاذة حقها سواء منها ما كتب في القرون الوسطى أو ما صدر بعد ذلك . ولكننا حين نحاول أن نقدر وظيفتها في الفكر الديني الحي لدى المسلمين تواجهنا مشكلة العلاقات بين صياغتها الخارجية ووظيفتها الداخلية أو حقيقتها الواقعية الداخلية في نطاق الدين الاسلامي . وبما ان الاثنتين قلما تكونان صنوين متطابقتين نجدنا أثناء تلك المحاولة منهمكين في البحث عن بصيص يهدي خطانا ويسمح لنا بالتغفل ولو قليلاً تحت الأولى – أي الصياغة الخارجية ، لنبلغ الثانية – أي الوظيفة الداخلية ، ونستكشف كيف تكمل احدهما الأخرى أو تصححها .

وليس هذا ضرورياً في شيء بقدر ما هو ضروري في ميدان صيغ المبادئ ، وأحياناً يقدم المتكلمون التصحيح الإيجابي إلى عقائدهم السلبية في أساسها – خذ مثلاً على ذلك مسألة العلية تجدهم يلففون من نفي العلية الضرورية بقولهم ان في تجلي ارادة الله الخالقة نظاماً معيناً واتساقاً ، والقرآن يتحدث عن «سنة الله» وانك لن تجد لسنة الله تبديلاً ، ومن ثم أصبح الانسان قادراً على ان ينبئ عن التوالي العادي في الأحداث

التي ترتب على أفعال معينة حتى ولو لم يصح ان نسمي ذلك التوالي
— بالضبط — نتيجة .

ومثل ذلك مبدأ «الكسب» الذي يشبه أن يكون محاولة للالتفاف
حول العضلة الناجمة عن دفع مبدأ «القدر» حتى يبلغ «نهايته المنطقية» .
ومبدأ الكسب يعني — ان كنت فهمته فهماً صائباً — ان الانسان يحس
سيكولوجياً في نفسه بقدرته على الاختيار ، ومن ثم «يكسب»
المسؤولية ، وان كان كل شيء مقدرأ ، وليس للانسان قدرة
على أن يفعل . ومثل هذه الحجة يوحي بأن المتكلمين أنفسهم
كانوا أحياناً لا يستريحون إلى المواقف التي اضطرتهم اليها مناهج
تفكيرهم .

فاذا كان لنا أن نستعمل هذه الأمثلة لنستخرج منها نتيجة عامة
ظهر لنا ان العلاقة بين الصياغة والوظيفة تشبه ان تكون على النحو
الآتي : ان المبدأ السني في صيغته الكلامية هو نتيجة حجاج منطقي
خالص . وقد تولدت تلك النتيجة عن قضية نظرية خلاصتها ان لا
تجديد يعلو بقدره الله . ولكن ذلك المبدأ ليس في ذاته محدداً للمعتقد الاسلامي
ولمّا يعطي فحسب تعبيراً نظرياً صلباً لميل قائم غالب نجمده في تلك
الآيات القرآنية التي نتحدث في هذا الموضوع نفسه — موضوع بحثنا —
وفي الادراك الحدسي عند المسلمين . أي قل انه هو نفسه موجه بقوة
الترعة السائدة في الشعور الاسلامي .

وفي الوقت نفسه فان محاولة صيغ هذا الشعور أو المعتقد بصيغة
عقلية تخرج به إلى المبالغة بل تشوهه في النهاية لأنها تغفله أو تطرح منه
تماماً بعض العناصر التي تكون في آن معاً شاهدة ماثلة ، في القرآن أو
في الادراك الحدسي لدى الأمة ، وان كانت ثانوية القيمة . فمثلاً
نسخة عقيدة الجبر تلك الأقوال التي تؤكد حرية الارادة في القرآن .

ومع ان حرية الارادة جعلت ثانوية المقام — على وجه التحديد — ازاء التوكيد الغالب لفكرة الجبر فانها تمثل عنصراً سليماً صحيحاً في التجربة الدينية . ومن ثم فان المبدأ الكلامي بعامة يمثل ويؤيد موقفاً عقلياً أو حتمياً غالباً ، ويتعدل هذا الموقف في الجوانب العملية التي تؤيدها الأمة بقوة بقايا الفكرة التي اندحرت إلى المقام الثانوي ، وبقوة اثرها المستمر .

وقد يمكن تطبيق الاستنتاج الذي استمد من تحليل بعض وجوه العقيدة على المبني الكلي لعلم الكلام العقائدي . فهذا المبني الكلي الذي يمتنع على الهجوم من الزاويتين المنطقية والصرفية يظل عنصراً ثابتاً دائماً في الوعي الديني الاسلامي ، إذ يؤيد ويقوي الايمان بوحداية الله وقدرته المطلقة بل يفرضه فرضاً إذا لزم الأمر . ومن المتيقن ان تأثيره المباشر — كما هي الحال في كل نظام كلامي — في فكر القادة الدينيين أعظم مما هو في فكر الأمة عامة غير ان تأثيره الذي يتقله العلماء والوعاظ والمعلمون يفعل في المواقف الدينية ويوجهها لدى جميع المؤمنين .

ولكن بما انه طور مبدأ « التباين » تطويراً منطقياً جافياً فقد وقف مناهضاً للآيات القرآنية التي تتحدث عن شهود الله في الكون وفي الانسان — مناهضاً لها في روحها ومعناها ، وتميزت المواقف الدينية التي تبناها بالتشدد والتساقق العقلي أكثر مما تميزت بالايمان الداخلي المؤيد بالروى الخلمسية المتصلة بالغيب ، تلك الروى التي يستند عليها القرآن في قلوب المسلمين . وحين أقصى علمُ الكلام أية علاقة بين الله والانسان سد منابع التجربة الدينية ؛ ومثل هذا الغلو المخيف ، على صحة مقدماته ، لم يستطع إلا ان يثير احتجاجاً وأبت التجربة الخلمسية الذاتية ، وقد منحها القرآن منعة وحصانة ، ان تتلاشى من الوجود ، وظلست تقف — وقوتها تتزايد — في صف صحة التيار الخلمسي الديني ضد

التأويل العقلي والمنطقي للدين . ومن هذا الاحتجاج نشأت الحركة الصوفية .

٤- التصوف

في التصوف قاعدة فعالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم . وهو ينشأ كعلم الكلام في مرحلة راقية من مراحل التطور الديني . ولم يكن في القرن الأول من تاريخ الاسلام متكلمون أو متصوفة ، ففي ذلك القرن كانت الجماعة الدينية المسلمة تمثل نوعاً من المجتمع الأخلاقي القائم على المبادئ المحسوسة حول الله واليوم الآخر ، وعلى الواجبات الدينية المحسوسة التي وردت في القرآن . ولكن حين ولدت تزايد نطاق النشاط الفكري وانتحال المناقشات الفلسفية مبنى تشريعياً منظماً ، أولاً . وعلم كلام متسقاً ، من بعد . كذلك ، أصبح البصر الديني الحسني على مراحل موازية . وبقوة رد الفعل الطبيعي بل الضروري ضد اضطباغ الاسلام بالصيغة العقلية الخارجية - أصبح متزايد الحساسية متزايد الشعور بذاته . فلم تندثر محاولات أوائل النساك والزهاد ليلغوا حد الكمال الأخلاقي وإنما ادهفت تدريجياً وأصابها شيء من التحول . ولم يعد المثل الأعلى الأخلاقي الذي يتمثل في هذه الوصية : « تخلقوا بأخلاق الله » يقنع بمحض قبول قاعدة مفروضة من خارج وإنما تطلب انسجاماً مع محتوى تجربة روحية عميقة سليمة ، وأصبحت المساعدة المفروضة من خارج مفروضة على المرء من لدن طبيعة ذاتية عليا وقدره ذاتية استبصارية ، تدرك العلاقة الصحيحة بالله .

وقد يمكننا ان نتابع هذا التوازي في التطور بين التصوف وعلم الكلام إلى مدى أبعد . فكما ان علم الكلام استشير عن طريق الاحتكاك

بالفلسفة والعقلانية اليونانية ، كذلك التصوف ابتُعثَ عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية . وبما ان روح التقوى القرآنية والتعبير عنها كانا منذ البداية وثيقي الصلة بالترعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية ، كانت الحواجز القائمة في طريق اتصالهما المتداخل أقل منها في حال علم الكلام . ولكن مثلما انه من الخطأ اليّسن أن نقول : ان علم الكلام الاسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب اسلامي ، كذلك من الخطأ أيضاً ان ندعي بأن التصوف الاسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب اسلامي . بل الصواب ان علم الكلام الاسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤتِل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية ، ويمثل ذلك استمد التصوف ، وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الخدمية في القرآن ، كثيراً من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وادرجها في صورته التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية .

فكان التصوف بهذا العمل يكمل التوحيد النسبي . وعندما تقبل الصوفية علم الكلام والشرعة وعدّوهما محمدين للأوامر العقلية والخلقية الاسلامية بمصطلح خارجي ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتوَاهما الداخلي ولممارسته عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الديني والتطبيق الديني إلى فلك عال من الوعي والغائية . نعم ان اقتران العقل الخدمي والعقل التأملي أمر صعب بلوغه أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا نستطيع ان ننكر ان الحياة والفكر الديني بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات التجلي .

وكان الفارق بين علم الكلام النسبي والتصوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكده كل منهما لا في المحتوى ، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يؤكد الادراك الخدمي والتجربة الخدمية وينحو نحو القلب . ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن

علم الكلام من حيث انه نظام عقلي علمي انتج مبنى مستقراً موحداً من الأفكار . بينا كان التصوف نزعة أو حالة لا مبدءاً أو مذهباً . وكان طابعه الشخصي الخيالي التجريبي يعني انه لا يستطيع ان يبقى - على تقيض علم الكلام - شيئاً واحداً لا يتغير ، شيئاً يعبر عنه في كل زمان ومكان بنحو واحد من الصياغة . بل كان على العكس من ذلك محتوماً له أن يتباين بين فرد وفرد وان يمثل أوسع اختلاف من ردود الفعل الناجمة عن مؤثرات ذات ضروب شديدة التباين .

ويروغ التصوف المتأخر بخاصة من قبضة كل محاولة ترمي إلى تقييده بالتصنيف والتحديد ، لأنه أصبح ذا مجال لا نهاية له من التجليات الشعورية والأحوال الخيالية . فكل شيء فيه أصبح نسبياً وذاتياً ، وربما عز على الباحث ان يعثر بصوفي واحد مرموق ليس في فكره عناصر غنوصية أو مناقضة للشرع ، مثلما يعسر عليه ان يجد صوفياً قد تخلص فكره تماماً من مجموعة الأفكار القرآنية .

بعد هذا الوصف التحديدي يمكننا أن نميز ثلاثة اتجاهات صوفية كبرى : احدها التصوف السني ، وهو نزعة زهدية تصوفية ، وما فيها من تأمل وسعي لادراك التجربة الدينية محكوم مضبوط بقوة القبول للوحدانية المتزهة وبمبدء الواجبات في القرآن . فقد قال السري السقطي في تعريف التصوف وقد سئل عن المتصوف : « هو اسم لثلاث معان : هو الذي لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولا يتكلم بباطن عن علم يتقضه عليه ظاهر الكتاب ولا تحمله الكرامات من الله على هتك أستار محارم الله » . [تهذيب ابن عساكر ٦ : ٧٨] .

وهذه الاقتباسة تدل على ان التصوف ، لما كان في أساسه توكيداً للعلاقة المباشرة بين الله والعبد ، شجع ميلاً إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ويمثلها النظام الديني القائم . ووجد في المتصوفة من عد تلك السلطة الدينية عقبة لا بد من التحايل عليها بطريق التأويل أو بشيء كثير أو قليل

من المقاومة المستعنة لصيغتها . وهذه المقاومة التي ربما شحذها الصراع الحتمي بين المتصوفة والعلماء قد ألفت ببعض الجماعات في أحوال يملئها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة من ناحية ومع مقولات التوحيد العقلية من ناحية أخرى .

ويظهر هذا الاتجاه الأول بين أولئك الذين مارسوا مبدأ « الملامة » ودعوا إليه ، اذ نصبوا أنفسهم للقيام بأمور ظاهرية ينكرها الشرع بل فيها انتهاك لحرمه الشرع معتقدين أنهم إذا جلبوا على أنفسهم ملامة من يسمونهم « العوام » استطاعوا ان يتحاشوا بأنفسهم عنهم وان يقفوا أنفسهم خالصة لله . وأعمق من هذا وأشد منه جدية هو رد الفعل ضد السمة المطلقة التي صاغ بها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ « التباين » ، فاصلين بين الله والانسان فصلاً تاماً .

وقد تجلّى رد الفعل هذا في أعنى صوره لدى الحلاج الذي جعله اعدامه رمزاً للتضحية بالنفس والموت حباً في الله ومن ثم غدا كل « ملا » في نظر أصحاب الحلاج معواناً للشيطان ملحداً . وقد تكون الفرق التي اعتنقت الحلاجية فئات صغيرة مازجة بها في بعض الأحوال مبدأ الفناء ومبدأ الحلول غير ان التعارضات الداخلية بين هذه الحركات الغالية وبين المواقف الأساسية في الاسلام جعلت تلك الحركات غقيمة على مدى الزمن ، على الرغم من بعض المأثورات الأدبية الباقية التي تتمتع بحظ لا ينكر من الجمال . إلا ان بعض تلك العناصر كعناصر الملامية بقيت في الفكر الصوفي في الأزمنة المتأخرة ، وولدت ميلاً في اتباعها لرد صيغ العقائد والفروض السنية إلى مرتبة ثانوية . أضف إلى ذلك أنها فتحت مسارب ، من خلالها استطاعت المعتقدات القديمة التي قاومتها السنة أو كبتها ان تكسب مدخلاً إلى الأمة الاسلامية ، وبعضها — مثل العلوم السرية السحرية — تغفل في علمها الخيالي إلى حد يحير الدارس الحديث .

وإذن كانت الحركة الصوفية أبعد من أن تقدم هيئة عامة من المبادئ ، فكوّنت ثلة معقدة من الأحوال والمواقف الخيالية والعاطفية ، لا تزال نائية عن أن تكون قد درست أو حلت أبدأ بعمق واستيفاء . وقد أكدت في قراراتها حقوق العقل التخيلي في الدين ، كما أكدت مطلب الدافع الجمالي الخدمي في أن يبحث عن منفذ له كلما واجهه الكبح من النظام السني . وقد وجدت هذه المتطلبات كفاء حاجتها في الفن الديني في سائر الأديان الأخرى ، أما الإسلام فقد حرّمها هذا التعبير التشخيصي ولذلك تأثرت لنفسها بانتحال أشكال مميزة من القول والعمل . وليس من قبيل الاتفاق أن تصبح الفنون الشعبية — على وجه التحديد — في الأدب العربي والفارسي وبخاصة القصيدة الجُمُرية والقصّة القصيرة والحكاية البطولية هي الوسائل الكبرى للتعبير عن التجربة الصوفية حين أصبح الأدبان العربي والفارسي في صورهما التقليدية منفصلين انفصالاً تاماً عن تلك الفنون الشعبية . فكتاب « مثنوي » لجلال الدين الرومي يمكن أن يسمى بحق كتاب صور دينية .

ويلعب هذا العنصر الجمالي في مجال التصوف دوراً تكاد نعجز عن إيفائه حقه في انتشاره أثناء العصور المتأخرة . ولعل أقرب مظهر غربي يوازي — في الواقع — هذا التطور الداخلي في التصوف الإسلامي المتأخر غير موجود في تطور نظم الرهبنة المسيحية وإنما هو موجود في تاريخ التصوير الغربي . فقد بدا أنه يطلق الملكات الخيالية من كل قيودها تقريباً ويسمح لها بأن تكون حرة طليقة في الميدان الديني وذلك باتساع نطاقه وامتداد سلطانه ، وظل يفعل ذلك حتى أن قوة الدوافع التخيلية الطبيعية والشهوات الدينية الشعبية جرت في النهاية إلى حرمها كل مجال الأحوال والمواقف الدينية في الإسلام .

وانتمشت التزعة الطبيعية على صعيد المستويات العليا من حركة التصوف ووجدت تلك التزعة تعبيراً عنها في نوعين من الفلسفات الصوفية :

الفلسفة الاشراقية المستمدة من المعتقدات الاسيوية القديمة ، ووحدة الوجود المستمدة من الفلسفة الهلنستية الشائعة . وعلى الرغم من ذبوع هذين المذهبين على انفراد ، أو باتحاد احدهما بالآخر ، أو باتحادهما بالعلوم السرية السحرية ، وعلى الرغم مما اوحيا به من شعر صوفي فان أهميتهما في أنفسهما أقل من أهميتهما من حيث آثارهما ونتائجهما . وإذا اعتبرناهما فلسفتين وجدنا انهما لا يقدمان إلا برهاناً مقنعاً على عدم ملائمة الخيال الديني حين لا يكون مسدداً برويا نبوي أو بمنطق الملكة المتعقلة . وليست قدرتهما الكبرى على الاجتذاب كامنة في صبغة المعقولة فيهما وإنما في انهما أفسحا مجالاً غير محدود للشعور والتعبير الفطريين وفوق هذا كله أفسحا مجالاً للتزوع الملحوظ نحو وحدة الوجود ، وهي موجودة لدى أعظم شعراء الصوفية جميعاً .

وأنا أرى ان وحدة الوجود — شبه الاسلامية — تحاول التقيض التام لما أخذ محمد نفسه بتحقيقه فقد حاول حين واجهته عقائد النسمية العربية ان يحطمها فجاء بفكرة اله متزه متعال على العالم المادي الذي خلقه ، وحرم عبادة أي مخلوق وعرف في الوقت نفسه من تجربته الصوفية ان الله أيضاً موجود في العالم الذي خلقه على نحو خفي لا يستطيع التعبير عنه . فجاء علم الكلام السني وغالى في المظهر الأول وأخضت الثاني ، وبدأ التصوف بتوكيد صدق الثاني أيضاً وحاول في فلسفاته أن يجد صبغة يضع فيها هذه الحقيقة المزدوجة ولكنه اصبح تدريجاً وخاصة في صورة الشعبية المألوفة يتقدم خطوة اثر خطوة نحو التسوية بين كون الله في العالم وبين الفكرة النسمية التي تقول بأن القوى والخصائص الإلهية قائمة في الأشياء المادية والأشخاص . ثم حاول ان يوفق بين هذه الفكرة وبين فكرة وجود اله خالق متزه متعال وذلك بأن يضع بدل وجود الله في العالم ، فكرة وجود العالم في الله ، وبالتص على ان كل الاشياء المادية تجليات له .

فتطرف السنة في انكارها مبدأ الشهود الالهي أدى في التصوف إلى تطرف مساو في تأكيد الشهود والحلول . ولكن مثلما ان جمهرة المسلمين كانت تحترم العقائد الكلامية دون أن تسمع لها بالتأثير كثيراً في معتقداتها المسألوقة الفعالة ، كذلك جمهرة المتتمين إلى الطرق الصوفية لم يكونوا يأخذون تلك التأملات في وحدة الوجود مأخذ الجحد وان كان المثقفون منهم يقرأونها ويعجبون بها ، وان كانت هي نفسها ملهمة لشعر عميق التأثير . وقد نجحت الأغلبية العظمى بنحو أو بآخر في ان تحتفظ إلى جانب أفكار ابن العربي الغائمة حول وحدة الوجود بالمواقف الأساسية في التوحيد القرآني ، في ضرب من التوفيق بين التقيضين دون تمثل لهما .

ولهذا نتيجة حسنة وأخرى سيئة فبينما لم يظهر لدى أهل السنة مفكر أصيل بارز بعد القرن الخامس إلا ابن تيمية ، فان مشكلة التوفيق بين التزبیه السني والصلابة السنية وبين القطرية والتجربة الصوفية قد استثارت عقول شيوخ الصوفية ومفكريهم جيلاً بعد جيل ومن ثم ينعكس في كتاباتهم — على نحو أصدق من مؤلفات المتكلمين — صورة الجهد المستمر الدائب في الفكر الديني الاسلامي خلال القرون المتأخرة .

تلك هي النتيجة الحسنة . أما السيئة فهي ان تلك المبادئ فتحت الباب على مصراعيه لعدد من الأفكار والاعمال التي كانت مخربة للقيم الدينية في الاسلام السني . فالصوفية من حيث هي حركة دينية ظهرت بوجوه عدة ومن المستحيل ان تفرق فيها وجهاً عن وجه . فاذا أردنا أن نحكم عليها بالاستبصارات الروحية والاخلاقية التي وصل اليها أكابر رجالها — من ناحية — وبنجاحها في إقامة مقاييس عامة عالية للحياة الدينية في الاسلام — من ناحية أخرى — إذا أردنا ذلك لم نستطع أن ننظر إلى فضائلها وحسناتها بمعزل عن ضروب الغلو والشذوذ السني

بسط الصوفية لها جناحهم في الفكر الديني ، أو بمعزل عن تسخير الضعف البشري واستغلاله ، وهو أمر لم يتورط فيه فحسب ذلك الجيش العرمم من المشعوذين والدجالين ومن أهل الطرق الصغرى المغمورة والطرق المختلة في تنظيمها ، بل تورط فيه أيضاً بين الحين والحين بعض الطرق الكبرى .

وفي جولة ثانية قامت الظروف التي أطلقت من عقال القوى الخيالية لدى الصوفة فأطلقت من عقال الغرائز الدينية الموروثة لدى الجماهير وذلك حين أصبح التصوف حركة جماهيرية ونظم أتباعها أنفسهم في نقابات وجمعيات . ثم أصبحت الانحرافات وضروب الغلو والضعف الاجتماعي باطراد هي المظهر البارز في التصوف الشعبي الجديد . أما الاداة التي حققت انطلاق الغرائز الشعبية وكانت سبباً رئيسياً في تلك الانحرافات وما جرى مجراها فهي انتعاش التعبد للأولياء ، أي ذلك التقديس الذي يضيفه الاتباع الناسكون على رجال يتحلون دور الحكماء المعلمين وتم على أيديهم أمور قلقة ويراهم الاتباع « قديسين » تستمر بركتهم فاعلة حتى بعد الموت .

ويقدم لنا نظام « مريدي الشيخ » (بير - مريدي) مثلاً ساطعاً على الطريقة التي يمكن أن تنحرف فيها قاعدة سليمة طبيعية تماماً في أساس نشأتها ، تحت وطأة الظروف المتغيرة . فلا لوم على الصوفية إذا هم تقبلوا سلطان رجال ذوي بصر روحي وقوى روحية رائعة ، فقد كان هذا النظام - نظام المريدين - من حيث مهمته الأصلية يخدم القوى الخيالية والجنسية لدى المريد ويحميه من أخطار الغرور والغلو في الثقة الذاتية - ولكن النظام نفسه هو الذي أعطى قوة البقاء لتزعات ضالة ، وبينما كانت تلك التزعات غير هامة نسبياً ما دام المتصوفة يعيشون في فئات صغيرة متباعدة ، فإنها اشتدت ضرورة عندما تطور التصوف على نطاق جماهيري . وعلى مر الزمن زعزع ذلك النظام مبى الاخلاق

الصوفية أولاً عن طريق توكيده المتطرف للسلطة الروحية التي يؤيدها مبدأ الإيمان بمعرفة سرية يمتلكها وينقلها الشيخ (بير) وثانياً عن طريق المعجزة الروحية التي غرسها ذلك النظام في قراة الشيخ نفسه .

ومثل هذا النظام يعني دعوة صريحة للفراثر التي تهيب الرجل العادي ليربط نفسه بالأشخاص لا بالمبادئ والأفكار وكان أثرها الرئيسي ارتقاء قبضة السنة الاسلامية على حلقة المريدين الداخلية ، لأن ذلك النظام أخذ عليهم العهد باتباع فرد واحد والالتساء به أنى وجههم دون تردد ، حتى في شؤون اقامة الصلوات وغيرها من اركان الاسلام . ذلك ان « البركة » لا يمكن احرازها الا بالامتثال لتوجيهات الشيخ ، والخلاص في الآخرة غير مضمون الا بشفاعه الشيخ لمريديه الأوفياء ، وسطت خدمة الشيخ على حقيقة « العبادة » فاغتصبتها ، وكانت العبادة لفظة لا تعني الا التوجه لله وحده .

ألم يحتج التصوف المبكر على وجود سلطة متوسطة بين الله والانسان ويتنكر لها ، فماذا فعل التصوف المتأخر ذو الطرق والنقابات ؟ لم يكتف باستعادة تلك السلطة الوسيطة بل استعادها أيضاً على صعيد أدنى من ذي قبل . ولم تعد العبادة والسلطة متمركزتين حول موضوع كوني مفهوم عقلياً بل ضربت عليهما القوضى بالاسداد بدلاً من ذلك . وذلك عن طريق ما يمليه عدد جم من أفراد ذوي طبائع هائجة أو مأخوذة بغيوبة النشوات ، تقوم تعاليمهم على حلسية ذاتية مهزوزة وتختلف غالباً بين واحد وآخر وتنتأى عن فروض القرآن .

ما حقيقة القداسة ؟ كيف نميز فيها الحق من الباطل ، وكيف نفرق بين من انتشى بالخمرة الالهية حقاً ومن كان غشاشاً زنديقاً ؟ كان هذان السؤالان هما السؤالين المحيرين اللذين يطرحهما الاسلام في القرون الأخيرة ، حين كان كل شيء في التصوف يعتمد على شخصيات ومعارف الأفراد

الذين نصبوا أنفسهم شيوخاً أو اعتبرهم الشعب كذلك . ولكن السؤالين
كثما في الصدور أو قل لم تعد الاجابة عنهما منوطة بالمتصوفة
السنين لأن المد الصوفي طغى فحطم السدود والحواجز التي كانت
قد أقيمت دون طوفان العقائد التسمية القابعة في اللاشعور ، وعجز
المتصوفة السنيون عن الوقوف في وجه ذلك المد الطاغى .

ووجدت جماهير المسلمين الجواب عن ذينك السؤالين - وجدته
في الايمان بالكرامات ، وكانت تلك نكسة قتالة . وقد يكون
الأولياء العظام تنصلوا حقاً من أن يدعوا لأنفسهم القدرة على
الكرامات . ولكن موافقتهم على ان مثل تلك الكرامات يمكن ان يقوم
به اولياء آخرون بقدرة الله ونعمته ، قد أكدت ذلك المعتقد في
نفوس الناس ، فكان تنصلهم مقوياً للنتائج السيئة التي تمخضت عن ذلك
المعتقد . إذ أنه إن كانت الكرامات جميعاً نعمة خص الله بها أصفياه
وأوليائه فكل من يشيع عنه اجراء الكرامات على يديه ويصدق الناس
بصدورها عنه لا يمكن إلا أن يكون واحداً من الأصفياء الأولياء مهما
تكن تعاليمه متحدية لطريق السنة أو تكن طريق السنة متحدية لتعاليمه ،
ومهما يكن سلوكه الشخصي في الظاهر .

هكذا أعادت « عبادة القديسين » إلى الاسلام ، تحت ستار
التصوف ، ذلك الرابط القديم بين الدين والسحر ، وحين يعود ذلك
الرابط إلى الوجود لا يستطيع منعه من التغفل لأدنى المستويات حتى
تصبح قراءة البخت وكتابة التعاويذ وسائر فنون الدجل وسيلة يتعيش
منها الجلم الفقير من الدراويش الذين يندعون أنفسهم أو ينادعون غيرهم
عمداً . ولذلك كان من العسير في الواقع ان نرى أحياناً فرقاً بين
« الفروشة » الشعبية المتأخرة وبين التسمية الجاهلية إلا في مظاهر خارجية
فحسب .

إلا ان هذا الطوفان لم يكتسح تماماً المثل العليا لدى أشهر الطرق

الصوفية ، نعم أنهم اضطروا إلى ضروب خطيرة من التساهل ومع ذلك ظلوا متمسكين بالقرآن وأوامره وظلوا يخدمون غايتهم في استثارة الحياة الروحية لدى اتباعهم واغنائها ضمن إطار من النظم السنية . وربما غلا بعضهم في استدعاء الهيجان العاطفي غير أننا إذا قلنا ان تأثيرهم في اتباعهم كان ضاراً من الناحيتين الخلقية والروحية كان قولنا معارضاً لكل الشواهد الواقعة في متناول أيدينا . بل الأمر على العكس من ذلك ، فان تشجيع تلك الطرق المنظمة للاحسان والرأفة والأمانة وسائر الفضائل الاجتماعية ترك سمة خالدة في المجتمع الاسلامي .

غير ان الاعتدال العام الذي تتميز به الطرق الكبرى يلفت نظر الدارس - وهذا أمر يحدث غالباً - بأقل مما يلفته ذلك النطاق الكبير من الخرافات التي ترعرعت في كل بقعة من بقاع العالم الاسلامي وعلى كل صعيد في المجتمع الاسلامي . ولكن إذا كان الإيمان ثوباً كانت الخرافة اهدابه ، وإذا كان نواة كانت الخرافة غشاء يحيط بتلك النواة القادرة على التجدد الذاتي . وكل ضرب من ضروب الإيمان الحي ، دينياً كان أو سياسياً أو اقتصادياً أو علمياً ، يخلق حول نواته حلقة خارجية من الخرافات يكون ضيقها أو اتساعها حسب قوة تأثيرها ومجال ذلك التأثير . وقد انتشر التصوف بسرعة فائقة على منطقة مترامية الاطراف بين شعوب شديدة التباين فلم يفتسه أن يكون مثلاً بارزاً يوضح تلك التزعة في العقل الانساني أبلغ توضيح .

ومهما يكن حظ الخرافات التي علفت بالتصوف من الكثرة والاختلاط ، فان الأمر المهم فيها أنها مهدت التربة لتلقي بذرة الإيمان الحية . ذلك ان السكان في الولايات الواقعة تحت الحكم الاسلامي ، سواء أكانوا مسلمين أصلاً أو كانوا ممن اعتنق الاسلام

ودخلوا حظيرته بجهود المتصوفة ، دخلوا جميعاً في نطاق تأثير النظم السنية بكل ما فيها من جوامع ووعاظ ومدارس ، وكان دخولهم في ذلك النطاق يجاذب من التصوف الذي استطاع أن يستميل نزعاتهم الدينية الغريزية . وبذلك أنحلت تعاليم القرآن تستقر ببطء في نفوسهم على مر الزمن ، جنباً إلى جنب مع معتقداتهم وعباداتهم ذات الطابع الخرافي .

أما سبب البطء في تلك الحركة وبخاصة بين الشعوب النائية والريفية فقد يظن انه نشأ عن جهلهم ، ولكن جهلهم كان أقل أثراً في هذا السبيل من أثر السكون الجامد الذي كان يطبع مبنى المجتمع الاسلامي في تلك الفترة . فأكبر ما حققه التصوف هو ان الطرق الصوفية نجحت عمداً أو عفواً في خلق تنظيم مواز مطابق للوحدات التي كان يتألف منها المجتمع الاسلامي فكان لكل هيئة اجتماعية قروية ولكل رابطة تقايبية في المدن ولكل فرقة من الجند بل لكل طبقة من الطبقات في الهند «زاوية» صوفية يربط بين أفرادها ولاء ديني مشترك ، وتضفي على حلقاتها الدينية مظهراً أخوياً اشتراكياً .

كان هناك إذن تكامل عضوي بين الطرق الصوفية والوحدات الاساسية في المجتمع ، وجاءت عقيدة تقديس الأولياء فأضافت إلى ذلك التكامل شعوراً بالآلفة أوثق وأقوى ؛ فحين توطد نظام الزوايا أخذ المريدون يشعرون بالحاجة إلى «اولياء» أحياء وأموات يسهل على كل مجتمع قروي أو أهل حي من أحياء المدينة أن يتحرم بهم ، فلم تكن قبورهم ومزاراتهم والموالد المرتبطة بها تمثل فحسب الرابطة - التي تتجدد تلقائياً - بين الطرق والشعب ولكنها الرابطة التي تحتفظ للدين الشعبي بعنصر خالد قادر على التجديد الديني . وكان الشعور الدائم لدى الناس بحضور القوى الغيبية حضوراً يبلغ أحياناً أن يكون مادياً واتصال تلك القوى اتصالاً وثيقاً بضروب النشاط والاحداث في

الحياة اليومية عاملاً على ان يحتفظ الناس بإيمانهم في حياة ثانية مغيبة وان كان ذلك الايمان في شكل جاف فطري . وكان شعور الناس بما بينهم وبين الولي من روابط شخصية يمنح الشعائر والعبادات في ذلك الدين الجماعي حرارة وحدة تفقدتهما الشعائر في النطاق السني .

في هذا - اذن - نجد أقصى ما يسوغ الحركة الصوفية . ذلك ان النظم السنية كانت قد فقدت شيئاً كثيراً من قدرتها على ان تمس قلوب المسلمين العاديين واراداتهم لأنها صارمة صلبة من ناحية ولأنها تحالفت مع السلطات الدنيوية تحالفاً قلقاً . فقام التصوف في تلك الحال وقدم للمنضوين إلى ظله حرارة المشاركة الشخصية في العبادة الجماعية ، وقدم للتعاليم الاسلامية قدرة وعمقاً ، ولولا ذلك لظلت تلك التعاليم في الغالب جامدة ظاهرية . ويستطيع المرء أن يؤكد - واجداً من الزاوية التاريخية كل ما يسوغ له ذلك التوكيد - ان بقاء الاسلام السني في صورة دين بالمعنى الحق الصحيح - خلا حلقة ضيقة نسبياً لا يمسهما هذا الحكم - في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر إنما يرجع الفضل فيه إلى القوت الذي كان الاسلام يستمدّه من الطرق الصوفية .

والواقع ان علماء السنة يجب أن يضطلعوا بالعبء الأكبر من المسؤولية تجاه ضروب الضعف السني أفاد منها أنصار التصوف الغالون في تطرفهم وفي الخروج على الشريعة . فقد رثم أولئك العلماء العزلة وألقوا بعبء حفظ التوازن بين السنة والشهوات الدينية الشعبية على عاتق شيوخ الطرق المعتدلة المنظمة . وخدم هؤلاء الشيوخ أجيالهم في الواقع باخلاص وحماسة لم ينالا ما يستحقان من تقدير العالم الاسلامي الحديث . ولكن العبء الذي اضطلعوا به كان يجاوز نطاق كل ما أملوا أن يحققوه دون عون .

وحدث في القرن الماضي رد فعل كان نافعاً إلى حد . إلا انه
تضخم بالتقاء تيارين : يمثل الأول منهما على الخصوص المتبررون
الذين هزهم إلى العمل ادراكهم الهوة القائمة بين قواعد السنة وأعمال
الجمهرة العظمى من المسلمين ، ونشأ الثاني في الطبقات العسكرية وفي
الطبقات المتوسطة الجديدة في المدن ، وهؤلاء انفصموا بالتدريج عن
الموروث الاسلامي نتيجة لطبيعة ثقافتهم وميولهم ، وعن طريقهم بدأ
الحفاف الروحي الذي كان قد قطع في الغرب شوطاً بعيداً ينتشر في
العالم الاسلامي .

وكان أصحاب التيار الأول يهدفون إلى اصلاح يحفظ القيم الاسلامية
سليمة ، أما أصحاب الثاني فقد نقموا بقاء الخرافات التي تعد علامة
على التخلف الحضاري . وقد نستطيع أن نفهم عجز الفريق الثاني عن
التمييز بين الخرافات والقيم الدينية ، وأما الفريق الأول فان ما لديه
من التزم الدقيق وضيق الأفق اللذين يغفلان الموروث القيم المنحدر
من التصوف السني الأول ويغفلان العبر التاريخية ، يجعله يبدو وكأنه
مزج على استبعاد التعبير عن التجربة الدينية الأصيلة . وكلا الفريقين
قد تعاوننا — بفلحهما أرض الخير والشر معاً — على ان ينقيا الحقل لتقبل
بدور الحضارة الدنيوية التي لم تنتج وأسفاه إلا حصداً من خرافات
جديدة أشد اهلاكا . وفي هذا يكمن الخطر ، فان كان المصلحون
— إذ ينتزعون شعائر التصوف ورياضاته — يحطمون من ناحية
روى الصوفي في حب الله ويجففون ينابيع الدين من ناحية أخرى فما
جدوى ذلك كله للاسلام وللحياة الدينية بين البشر ؟

التعليقات

- (١) **Ritual and Belief in Morocco, I, 387.**
- (٢) **Religious Attitude and Life in Islam, p. 4.**
- (٣) مثال ذلك قصيدة جلال الدين الرومي في مختارات نيكولسن من ديوان شمس تبريز ، رقم ٩ .
- (٤) **Wensinck, The Muslim Creed, p. 104.**
- (٥) مقتبسة من كتاب المؤلف بعنوان **Mohammedanism** نشر :
Home University Library.

فهرس المحتويات

نظرات في النظرية السنية في الخلافة	٣
نظرية الماوردي في الخلافة	١٦
١ الأسباب التي أدت إلى تصنيف الأحكام السلطانية	١٧			
٢ تحليل لمبدأ الماوردي	٢٠
٣ مغزى « امارة الاستيلاء »	٣٠
الاصول الاسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية	٣٧			
مبنى الفكر الديني في الاسلام	٥١
١ الأساس « النسمي » في هذا المبنى	٥١
٢ محمد (ص) والقرآن	٦٦
٣ الشريعة وعلم الكلام	٧٨
٤ « موقوف »	٩٣